This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

90. a. 4

90. a. 4

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben.

Vierter Theil.

von

Johann Gottlieb Buhle

Cogitatio coeli munimenta perrumpit, nec contenta est, id, quod ostenditur, scire.

Seneca de otio Sap. cap. 32.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1799.

Vorrede.

Dieſer vierte Band enthält auſſer einer hiſtoriſchen Darſtellung des Zuſtandes der Philoſophie bey den **Römern** und bey den **Juden** in den nächſten Jahrhunderten vor und nach Chriſti Geburt auch die Geſchichte des **Alexandriniſchen Eklekticismus**, und der mannichfaltigen ſucceſſiven Abänderungen deſſelben bis auf die Periode, wo eine Menge zuſammentreffender Urſachen den Verfall der Literatur und Kunſt herbeyführte, wo die nordiſchen Völker mit ihren ſiegrei-

chen Waffen auch ihre Unwiſſenheit über das abendländiſche Europa verbreiteten; und im Oriente kaum eine hiſtoriſche Kenntniß der ältern Philoſophie der Griechen mit einem anſehnlichen Zuſatze von Schwärmerey und Wahn übrig blieb, die als ſolche zu den Arabern fortgepflanzt wurde.

Der hier bearbeitete Abſchnitt der Geſchichte der Philoſophie iſt in mehrfacher Hinſicht merkwürdig und lehrreich. In Beziehung auf die Wiſſenſchaft ſelbſt erblickt man die ſpeculirende über ihre Schranken hinaus ſchweifende Vernunft in ihrer höchſten Anſtrengung, einen Boden für die reale Erkentniß des Ueberſinnlichen zu gewinnen, ſich auf demſelben anzubauen, und den Zuſammenhang jener mit der Erfahrungserkenntnis zu begründen. Aber man bemerk-

merkt zugleich das Mislingen ihrer Bestrebungen, die Widersprüche, in welche sie von allen Seiten verwickelt, und die Schwärmereyen, zu denen sie durch die von ihr selbst exaltirte Phantasie fortgerissen wird, und die sich am Ende bey hinzukommenden anderweitigen Triebfedern und einwirkenden Ursachen in mystischen und fanatischen Aberglauben von mannichfaltiger Art verlieren. Noch ein anderes Interesse, das besonders hervorgehoben zu werden verdient, hat die Geschichte der jüdischen und Alexandrinischen Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Geschichte des Ursprungs des christlichen Lehrbegriffes, und der Modificationen, die er nach und nach erhielt. Die Philosophie des Zeitalters half anfangs das Christenthum bestimmen; bald aber entzweyte sie sich mit demselben, und bekam an ihm einen Geg-

ner, der sie fast völlig vernichtete. Man kann daher nur aus dem Geiste und den Schikfalen der damaligen Philosophie den Geist und die Schikfale des damaligen Christenthums verstehn lernen, und umgekehrt.

Es ist leicht zu erklären, warum die Geschichte des Christenthums in der ersten Periode nach seiner Stiftung die gelehrte Forschung so sehr beschäfftigte; aber auffallend ist dabey, warum die Geschichte der Philosophie eben dieses Zeitraums verhältnißmäßig so wenig dadurch gewonnen hat. Diese ist bisher noch, auch nach den Bemühungen **Brucker's**, **Mosheim's** und **Tiedemann's**, sehr unvollständig geblieben. Der Grund hiervon liegt wohl theils darin, daß man sich bey der Kirchengeschichte meistens auf das Studium der Werke der Kirchenväter, als ob sie die einzigen und hinlänglichen Quellen wären, einschränk-

te,

te, und die Werke der Philoſophen, etwa die des Philo ausgenommen, vernachläſſigte; theils darin, daß der Gebrauch der letztern, da die Humaniſten ſich im Ganzen wenig um ſie bekümmert haben, ſo viel Schwierigkeiten hat. Auch iſt der Inhalt der letztern in der That oft ſo beſchaffen, daß er eine beſondere Liebhaberey in demjenigen vorausſetzt, der ihnen einen beträchtlichen Theil ſeiner Kräfte und Muße gönnen wollte. Wer wird, zumal in unſern Tagen, wo das philoſophiſche Genie ſeinen wahren Beruf lebhafter als jemals fühlt, wo ihm ſo fruchtbarer Stoff dargeboten wird, an dem es ſich üben kann, zu den Schriften eines **Plotin**, **Proklus**, u. a. das Intereſſe mitbringen, das doch nöthig iſt, wenn die transſcendente Philoſophie dieſer Köpfe aufgefaßt, und für die Foderung der Geſchichte befriedi-

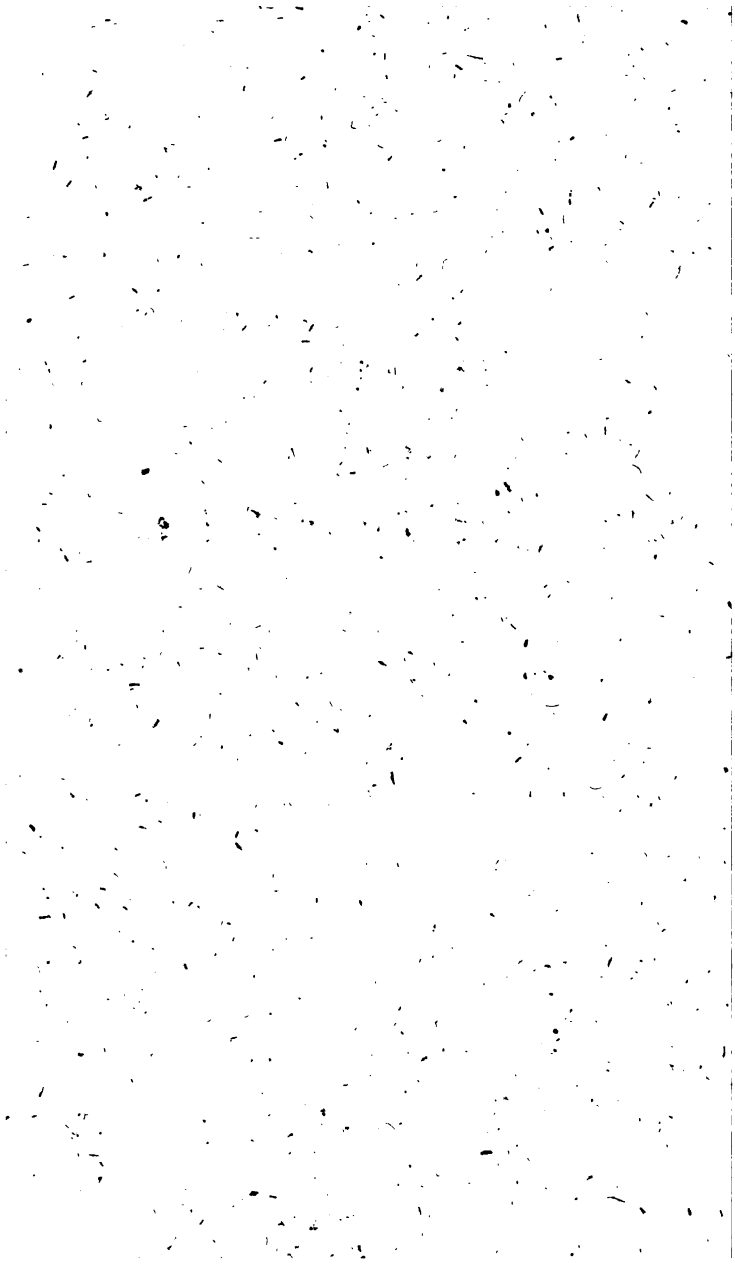
gend dargelegt werden soll. Ich ersuche deswegen meine Beurtheiler, ihre Zumuthung auch an mich nicht zu hoch zu spannen. Ungeachtet ich hoffe, einige wichtige aber zweifelhafte Puncte der Entscheidung näher gebracht, von manchen andern eine richtigere Ansicht, als meine Vorgänger, gegeben, und die philosophische Vorstellungsart einzelner Denker unter den sogenannten Alexandrinischen Eklektikern mehr aufgehellt zu haben, so bescheide ich mich doch sehr gerne, daß Kenner in meiner Arbeit noch viele Mängel antreffen werden.

Für die Literatur der Geschichte der römischen Philosophie bitte ich die Berichtigungen und Zusätze nicht zu übersehen, die am Ende angehängt sind.

Göttingen im Februar 1799.

Der Verfasser.

Geſchichte
der
Philoſophie.
Vierter Theil.



Geſchichte der Philoſophie.

Vierter Theil.

Elfter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Römer.

Quellen: *Titi Lucretii* de rerum natura libri VI, interpretatione et notis illuſtrati a *Thoma Creech*. Oxon. 1695. 8. Von dieſer ſehr ſchätzbaren Ausgabe ſind zu Leipzig und zu Baſel Nachdrucke erſchienen. Bey dem Baſeler Nachdrucke iſt aber ſehr unzweckmäßig die Paraphraſe weggelaſſen. — *M. T. Ciceronis* Opera; ed. *Erneſti*. Für die Geſchichte der Philoſophie bey den Römern überhaupt ſind die Werke des Cicero am wichtigſten. Von den einzelnen eigentlich philoſophiſchen Schriften deſſelben ha-

ben wir neuerlich lehrreiche und brauchbare Ausgaben erhalten von Heuſinger, Harles, Wolf, Wezel, u. a. — *L. Annæi Senecæ* philoſophi Opera omnia. Acceſſit a viris doctis ad Senecam annotatorum delectus. Lipſ. 1702. 2 Tomi 8. Eine neue Ausgabe mit erläuternden Anmerkungen hat Hr. Director Kuhkopf in Bielefeld zu beſorgen angefangen (Vol. I. Lipſ. 1797. 8) — *M. Fab. Quintiliani* Opera omnia; ed. *Petr. Burmann*; Voll. II. Lugd. Bat. 1720. 4. Von den libb. XII. de inſtitutione oratoria iſt Gesner's Ausgabe (Gottingæ 1738, 4) zu empfehlen. Eine neue Ausgabe der ſämtlichen Werke des Quintilian läßt Hr. Prof. Spalding in Berlin hoffen. — *M. Aurelii Antonini* Imp. τῶν εἰς ἑαυτὸν libb. XII; ed. *Morus*; Lipſ. 1775. 8. — *Plutarchi* Opera; ed. *Hutten*. — *Aur. Theodoſ. Macrobii* Opera; edit. *Jac. Gronov.* Lugd. Bat. 1670. 8. Der neue Abdruck dieſer Ausgabe (Lipſ. 1774. 8) iſt ſehr fehlerhaft, und hat nur durch die hinzugekommenen Noten von Heyne einigen beſondern Werth. — *Luc. Apuleji* Madaurenſis Opera; ed. Lugd. Voll. II. 8. 1614. Eine neue Ausgabe der ſämtlichen Werke des Apulejus von Ruhnkenius, wozu er in der Ausgabe des Romans de aſino aureo Hoffnung machte, iſt bisher vergeblich erwartet worden. — Einzelne hierher gehörige Stellen ſind zerſtreut in den Werken des A. Gellius, des ältern und jüngern Plinius, des Lucian, der römiſchen Geſchichtſchreiber und der Kirchenväter.

Neue

Neuere Werke und Hülfsmittel: De philoſophiæ apud Romanos initio et progreſſu *Paganini Gandentii* Volumen, in quo praeter hiſtoriam multa ad contemplationem rerum et diſſidentes veterum Sapientum Scholas facientia enarrantur; Piſis 1643. 8. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II — Garve's philoſophiſche Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Zweyte Ausgabe. Berlin 1788. Drey Bände. — Cicero's Bücher von der Natur der Götter, überſetzt und mit Anmerkungen und Abhandlungen erläutert von Kindervater. — Les oeuvres de *Seneque* le philoſophe, traduites en françois par feu Mr. *le Grange*, avec des notes; à Paris 1779. 8. Der ſiebente Theil dieſes Werkes enthält einen: Eſſai ſur la vie de *Seneque*, ſur ſes ecrits, et ſur le regne de Claude et de Neron. Der Verfaſſer desſelben iſt Diderot. Vergl. die gelehrte Kritik dieſes Werks (vom Herrn Meiners) in den Götting. gel. Anz. 1780. S. 641 ff. — *Meiners* Oratio de philoſophia Ciceronis, ejusque in vniverſam philoſophiam meritis, in deſſen Vermiſchten philoſ. Schriften Th. I. — *Middleton's* life of Cicero; Baſil. 1790. Eine deutſche Ueberſetzung hat Mittelſtedt beſorgt. — Meiners Geſchichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfaſſung der Römer; Leipzig 1782. 8. In der Vorrede nimt Hr. M., durch die Lectüre der Middletonſchen Lebensbeſchreibung des Cicero veranlaßt, ſein in jener Oratio über den Cicero gefälltes hartes Urtheil wieder zurück. —

Ebendeſſ. Beytrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt; Leipzig 1782. 8. — Ebendeſſ. Geſchichte des Verfalls der Sitten, der Wiſſenſchaften und der Sprache der Römer in den erſten Jahrhunderten nach C. Geb. Wien und Leipzig 1791. 8. — Ebendeſſ. Abhandlung: de indole atque ingenio Antonini Imp. in den Comment. Soc. Gotting. — Ebendeſſ. Grundriß der Geſch. der Weltweißheit S. 149 ff. — Tiedemann's Syſtem der Stoiſchen Philoſophie; Leipzig 1776. 3. Theile. 8. — Ebendeſſ. Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. III. — Sevin über das Leben und die Schriften des Weltweiſen Panätius (aus den Mem. de l'acad. des inſcr. T. X) in Hißmann's Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. IV. — Ebendeſſ. über das Leben und die Schriften Athenodor's (aus den Mem. de l'acad. des inſcr T. XIII.) ebendaſ. — De Burigny Leben des Stoiſchen Weltweiſen Muſonius (aus den Mem. de l'acad. des inſcr. T. XXXII). Ebendeſſ. Abhandlung über den Weltweiſen Sextius (ebendaſ.) — Abhandlungen für die Geſchichte und das Eigenthümliche der ſpätern Stoiſchen Philoſophie, nebſt einem Verſuche über Chriſtliche, Kantiſche, und Stoiſche Moral. Von C. P. Conz. Tübingen, 1794. 8. — Ueber Seneca's Leben und Charakter, bey der Ueberſetzung der beyden Troſtſchriften an Helvia und Marcia; Tübingen, 1792. Auch kommen in den andern neuern deutſchen und franzöſiſchen Ueberſetzungen des Seneca,

Epik-

Epikter und Antonin einzelne Erläuterungen der römiſchen Philoſophie vor. Stäudlin's Bemerkungen über die Philoſophie des Geſchichtſchreibers Tacitus, als Anhang zu der Geſch. des Skepticis mus B. II. Da zur richtigen Beurtheilung der römiſchen Philoſophie eine genauere Bekantſchaft mit der Geſchichte und Literatur der Römer überhaupt erforderlich iſt, ſo können die neuern hiſtoriſchen Werke von Goldſmith, Gibbon, Denina, Jagemann u. a. benutzt werden.

§. 483.

Durch die politiſche Verbindung, in welche die Griechen mit den Römern geriethen, und die eine gänzliche Unterdrückung der Freyheit und Unabhängigkeit jener nach ſich zog, wurde das Studium der Philoſophie, wie die Liebe zur Kunſt und die wiſſenſchaftliche Cultur überhaupt, aus Griechenland nach Latium verpflanzt. Der hier ausgeſtreute Samen philoſophiſcher Erkentniß fand einen Boden, dem es zwar nicht an Empfänglichkeit fehlte, der aber aus mehr Gründen nicht geeignet war, eine vollkommnere und veredeltere Frucht hervorzubringen, als die Muſe der griechiſchen Philoſophie in ihrer Heimath gewonnen hatte. Erſt ſpät nahmen die Römer einiges Intereſſe an philoſophiſchen Speculationen, und ſelbſt zu

der Zeit, wo dieſes Intereſſe am verbreitetſten und lebhafteſten unter ihnen war, erſcheinen ſie als bloſſe Dilettanten der Philoſophie, als Lerner und Nachdenker griechiſcher Philoſopheme, deren Darſtellung und praktiſche Anwendung höchſtens nur vom Nationalcharakter und der Nationaldenkart der Römer ein eigenthümliches Colorit und eine beſondere Richtung erhielt. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft haben ſie weder im Innern mehr ausgebildet, noch in ihren Grenzen erweitert. Vielmehr blieben ſie immer noch weit hinter den Griechen zurück, und man kann nicht behaupten, daß irgend ein Römer, auch den Cicero nicht ausgenommen, in eben dem Grade philoſophiſcher Denker geweſen ſey, in welchem es unter den Griechen während der Blüthe und Reife ihrer philoſophiſchen Literatur ſo viele waren. Die Römer hörten nie auf, die Schüler von Griechen zu ſeyn.

§. 484.

Anfangs waren die Römer ein aus mehr wilden räuberiſchen Horden zuſammengefloſſener Volkshaufen, der ſich durch mancherley jezt nicht mehr mit hiſtoriſcher Gewißheit bekante Umſtände zu einem Staate bildete, deßen Mittelpunct die ſieben Hügel wurden. Da die

die Exiſtenz dieſes kleinen Staats allein auf der perſönlichen Tapferkeit ſeiner Bürger beruhte, die auch durch die unaufhörlichen Fehden mit den benachbarten Völkern immer gereizt und geübt wurde, ſo war es eben dieſe Tugend, wodurch ſich die Römer auszeichneten. Die öftere Wiederkehr der Gefahr, und wiederholte glückliche Abwendung derſelben durch eigne Kraft, giebt den Völkern, wie den Individuen, einen muthvollen und ſtandhaften Sinn. Dieſer wurde auch den Römern, denen die Gefahr nie lange fremde blieb, und die zugleich nie dem ungünſtigen Schikſale erlagen, das mehrere und zulezt alle Nachbaren Latium's durch ſie ſelbſt erfuhren, immer eigenthümlicher. Aus einer urſprünglich rohen Horde wurden ſie ein Volk unter öffentlichen Geſetzen. Sie kanten nur nothwendige Bedürfniße des Lebens, und die nächſten nothwendigen Mittel, ſie zu befriedigen, Jagd, Viehzucht und Ackerbau. Ihre Sitten waren einfach und gerade, in vielen Stücken rauh und barbariſch, aber ſie trugen zugleich das Gepräge der Einfalt und Biederkeit, ohne Trug und Falſch. Dieſen Sitten entſprach ihre erſte Geſetzverfaſſung, die größtentheils aus denſelben entſtanden, und auf die Erhaltung und Befeſtigung dieſer berechnet war. Wo die Härte der Nationalſitte und Denkart ſtatt fand, fand auch ein hartes Geſetz ſtatt,

das ſich auf ſie bezog. Es gab anfangs der Geſetze nur wenig, weil der Fälle wenig waren, wo es der Geſetze bedurfte. In der Folge wurden die Geſetze des Solon angenommen. Die politiſche Verfaſſung formte ſich durch den Drang innerer und äußerer Verhältniſſe, die bald dieſe, bald jene Abänderung der bisher beſtehenden Staatseinrichtung und Legislation nothwendig machten. Mit dem Fortſchreiten der Cultur, und der Erweiterung und größern Mannichfaltigkeit und Verwickelung des öffentlichen Intereſſe's, erzeugte ſich eine geſetzgeberiſche und politiſche Klugheit, die, in Verbindung mit phyſiſcher Macht des Volks, in ihrer Anwendung von dieſer eben ſo viel Ausdehnung nach und nach gewann, als ſie dem Gebrauche derſelben Zweckmäſſigkeit verlieh, und dadurch die Römer zu einer Nation erhob, die, ſo wie ſie im Innern die vollſtändigſte poſitive Geſetzverfaſſung hatte, welche die Geſchichte des Alterthums und der neuern Zeit kennt, allen andern damals bekanten Völkern der Erde Geſetze der Willkühr vorſchrieb. Die erſte Verfaſſung der Römer war eine beſchränkt monarchiſche. Die Beſchränkung gab ein Senat, der aus den Edeln und Reichen des Volks, den ſogenannten Patriciern, beſtand. Verſuche der Dynaſten, namentlich des Letzten derſelben, des Tarquinius Superbus, die monarchiſche Form in eine

des-

deſpotiſche zu verwandeln, und ein die ohnehin ſchon gereizten Gemüther vollends empörendes Benehmen des Sohns des Tarquin, das die Selbſtentleibung einer edeln Römerinn, der Lucretia, zur Folge hatte, gaben zur gänzlichen Vernichtung der monarchiſchen Regierung, und zur Vertreibung der Tarquinier die Veranlaſſung. Es ward eine republicaniſche Verfaſſung errichtet, die zuerſt ariſtokratiſch war, und nur die Patricier dem Drucke einer höhern willkührlichen Gewalt entzog, aber die Plebejer unter einen noch härtern verſetzte, als der war, welchen ſie von den Königen erfahren hatten. Bald aber erweckte eben die harte Behandlung der Plebejer von Seiten dieſer einen Widerſtand, der in einen fortwährenden Kampf derſelben mit den Patriciern über gegenſeitige öffentliche Rechte übergieng, und zuletzt damit endigte, daß auch die Plebejer zu allen Würden des Staats, mit denen die Ausübung der Staatsgewalt verbunden war, gelangen konten. Dieſe in ihren Grundzügen demokratiſche Verfaſſung erhielt ſich, wiewohl unter manchen innern politiſchen Unruhen; bis der glückliche Ausgang der Kriege mit den Carthagern, und dem Antiochus von Syrien, die Unterjochung der Aetolier und Macedonier, die Zerſtörung des Achäiſchen Bundes, die Beſiegung des Mithridat in Pontus, die Römer übermächtig und übermüthig machten, der

Lu-

Luxus, durch die geraubten Schätze der erobertten Länder erzeugt und genährt, ſich unter alle Stände verbreitete, einzelne Geſchlechter einen unermeßlichen Reichthum und damit eine überwiegende Macht gewannen, die ſie bald zu ehrſüchtigen der Freyheit der Republik verderblichen Planen verleitete, wodurch mehrere blutige Bürger-Kriege verurſacht wurden, denen endlich die Umwandlung der republicaniſchen Verfaſſung in eine militariſch despotiſche auf einige Zeit ein Ziel ſetzte, und allein ſetzen konte.

Vergl. Herder's Ideen zur Geſchichte der Philoſophie der Menſchheit B. III.

§. 485.

Die Verbreitung der Pythagoreiſchen und Eleatiſchen Philoſophie bey den griechiſchen Colonieen in Unteritalien hatte auf die urſprüngliche Cultur der Römer gar keinen, oder einen ſehr unerheblichen, Einfluß. Soviel aus unbeſtimten und höchſt unzuverläſſigen Sagen erhellt, hatte Numa vielleicht einige politiſche Kentniße und religiöſe Inſtitute aus Großgriechenland entlehnt und dieſe zur Anordnung des neuen römiſchen Staats benutzt. Es wären aber auch zum großen Theile altes Herkommen,

men, religiöſer Volksaberglauben, und Hetruſkiſche Sitten und Gebräuche, die er zuerſt bey ſeinen Römern geſetzlich machte. Die Römer mußten während der Entſtehung, der Begründung und erſten Ausbreitung ihres Staates ihre Zeit zwiſchen Krieg und Ackerbau theilen, und daher zweckte ihre ganze Erziehung nur darauf ab, muthige Krieger, treffliche Ackerleute, und gute Bürger zu bilden. Eine Verbindung mit den Griechen in Unteritalien und Sicilien exiſtirte gar nicht oder war zu gering, als daß ſie ihnen etwas von der Politur derſelben hätte mittheilen können. Selbſt als eine ſolche Verbindung durch die äußern politiſchen Verhältniße der Römer angeknüpft wurde, war dieſen ernſthaften, geſetzten und arbeitſamen Republicanern der zwar wiſſenſchaftlich verfeinerte, aber leichtſinnige, ſchwelgeriſche, entartete Grieche verächtlich, *) und er erſchien ihnen durchaus nicht nachahmungswerth. Die Weißheit der Römer beſtand, außer der Kentniß deßen, was zum Mechanismus der Lebensweiſe gehörte, in Erfahrungsmaximen, und in einer politiſchen Klugheit, die ſich mit natürlicher ungekünſtelter, aber wahrhafter und energievoller, Beredſamkeit in den Berathſchlagungen der Volksverſammlungen und des Senats zeigte, und von den Alten auf die Jugend durch mündliche Unterhaltungen fortpflanzte, da die edlern Jünglinge

ge gleichſam ein Gefolge alter Staatsmänner ausmachten. Cicero hat in ſeinen beyden Abhandlungen de ſenectute und de amicitia den Charakter dieſer Unterhaltungen junger Männer mit erfahrnen Greiſen, ſo wie die frühere Art der politiſchen Bildung überhaupt, auf eine ſehr anſchauliche und intereſſante Art dargeſtellt.

*) Das mihi, nullam gravitatem, nullam conſtantiam, nullum firmum in Graecis hominibus conſilium, nullum denique eſſe teſtimonii fidem. Cic. pro Flac. cap. 15. Die Griechen nannten dafür die Römer Barbaren; ein Vorwurf, den Dionys von Halikarnaß ſich die Mühe nahm zu widerlegen. Antiq. rom. VII. cap. 70. — Ueber die Pythagoreiſche Philoſophie unter den Römern S. Cic. Q. Tusc. IV. 2. 3. de Senect. c. 12. de amicit. c. 23. Ein Schüler des Pythagoras war Numa gewiß nicht; dagegen ſtreitet die Zeitrechnung. Cf. Cic. de Orat. II. 37.

§. 486.

Die Bekantſchaft, welche die Römer mit den dramatiſchen Spielen und Vergnügungen der Griechen machten, ſcheint das erſte Vehikel geweſen zu ſeyn, mittelſt deſſen griechiſche Literatur überhaupt ſich gewißermaaßen bey ihnen einſchlich, und nach und nach die Aufmerkſam-

keit,

keit, Theilnahme und Liebe der höhern Volksclaſſe für ſich gewann. Die Lieder der Salier (Carmina Saliaria), die noch aus dem Zeitalter des Numa herſtammten, und bey Opfern und feſtlichen Prozeſſionen an Feyertagen geſungen wurden, ſo wie andere alte Lieder, die bey Gaſtmälern abwechſelnd ein Gaſt um den andern ſang, und deren Cicero a), nach einer Nachricht von Cato dem Aeltern, erwähnt, beweiſen, daß auch die älteſten Römer Sinn für Poeſie und Geſang hatten. Jene Lieder waren ernſthaften feyerlichen Inhalts. Durch die attiſche Colonie in Fescennium lernten die Römer die Fescenniniſchen Verſe bey der Erndte und Weinleſe kennen, die voll Ausdruck roher Luſtigkeit, und plumper beißender Satire waren, bald auch bey Hochzeiten und Triumpfen gebraucht wurden b). Eine verwüſtende Peſt veranlaßte, daß man Gaukler (ludiones) aus Hetrurien kommen ließ, die als Religionshandlungen zur Verſöhnung der erzürnten Götter ludos ſcenicos, Tänze nach einer Pfeife, aufführten, mit denen Farzen nach Art der Satyrdramen der Griechen, (nur daß Silen und ſeine Genoſſen fehlten,) verbunden wurden; woraus die ſogenannten fabulae Atellanae entſtanden c). Aber dieſe wurden leicht durch die Dramen, im griechiſchen Geſchmacke und nach griechiſchen Originalen copirt, verdrängt, welche unmittelbar nach dem erſten puniſchen Krie-

ge

ge Livius Andronikus auf die Bühne brachte. Er überſetzte auch die Odyſſee des Homer in's Lateiniſche. Ihm folgte Naevius, deſſen dramatiſche Stücke, als Nachahmungen der ältern griechiſchen Comoedie, alle Zügelloſigkeit mit ihr gemein hatten, und ihm daher die Ahndung der Geſetze zuzogen. Ennius, den Cato aus Sardinien mit ſich nach Rom genommen hatte, und Plautus veredelten die komiſche Dramatik der Römer, ſo wie Accius und Pacuvius ihnen die tragiſche Bühne der Griechen öffneten. Terenz zeigte die Komödie in der Vollendung und Feinheit, die ihr bey den Griechen Menander, Philemon, u. a. gegeben hatten. Hierdurch erblikten die Römer, vornämlich ihre Jünglinge, die griechiſche Literatur von einer ihrer reizendſten Seiten. Ennius überſetzte auch andere griechiſche Schriftſteller, und bildete dadurch die lateiniſche Sprache nicht nur weiter aus, ſondern brachte auch griechiſche wiſſenſchaftliche Kentniße in Umlauf. Merkwürdig iſt beſonders ſeine Ueberſetzung der Geſchichte der Götter des Euhemerus (S. Lehrbuch Th. 1. S. 423). Lucretius Carus ſtellte das Syſtem des Epikur in ſeinem Gedichte de rerum natura, das wir noch gegenwärtig beſitzen, mit ausgezeichnetem Genie und nicht gemeiner didaktiſcher Kunſt dar. Beyde Thatſachen zeigen auch unter andern, daß die Römer

mer von der Freyheit des Geiſtes weniger für die Religion des Staates und die Staatsverfaſſung ſelbſt fürchteten, als die ungleich aufgeklärtern und philoſophiſchern Athenienſer. Die Römer fiengen itzt an, ihre Kinder von griechiſchen Rhetoren und Grammatikern unterrichten zu laſſen, und ſelbſt in reifern Jahren ſich in ihrem Umgange zu cultiviren. Ihre Sclaven, meiſtens Griechen, oder Syrer, von den Athenienſern auf dem Sclavenmarkte zu Delos, wohin ſie gewöhnlich von den Ciliciſchen Seeräubern gebracht wurden, gekauft, in der griechiſchen Sprache und Literatur geübt, und wiederum nach Rom verkauft, wurden ihre Lehrer, oft ihre Lieblinge und vertrauteſten Freunde c). Die Beredſamkeit vor allem wurde den Römern eine Sache der Kunſt, ein Studium nach Regeln, die dadurch gültig wurden, daß griechiſche Rhetoren, die gewandteſten Sprecher der Zeit, ſie empfahlen und lehrten. Selbſt in die öffentlichen Schulen (ludi literarii) wurde nach und nach der griechiſche Unterricht eingeführt.

a) Cic. Quaeſt. Tuſc. IV, 1. Varro de L. L. cap. 6. b) Horat. Epp. II, 1, 140 — 160. c) Liv. lib. VII, 1. ſq. d) Cic. Brut. c. 18. Quintil. Inſtit. orat. X, 1. ſq. e) Von den Römern, die durch ſolche graeciſirte

Sclaven unterrichtet waren, urtheilte inzwiſchen M. Cicero, der Großvater des berühmten Redners: Noſtros homines ſimiles eſſe Syrorum venalium, vt quisque Graece ſciret, ita eſſe nequiorem. Cic. de Orat. II. cap. 66.

§. 487.

So war ſchon lange vorher der Saamen griechiſcher Literatur unter den Römern ausgeſtreut, und das Intereſſe an derſelben erregt worden, als die berühmte athenienſiſche Geſandtſchaft, Karneades der Akademiker, Diogenes der Stoiker, und Kritolaus der Peripatetiker, nach Rom kam, und durch ihre öffentlich in ihren Angelegenheiten dargelegten Proben von Beredſamkeit und Philoſophie den lauteſten Beyfall, beſonders der edlern römiſchen Jugend, einerndtete, und den Eifer dieſer, von den Griechen zu lernen, vollends belebte. Die römiſchen Jünglinge hörten den Vorträgen jener Athener mit Vergnügen und Bewunderung zu, und ihr ſchon bemerklicher Hang, die griechiſche Redekunſt der natürlichen durch praktiſche Erfahrung und Routine zu erwerbenden Wohlredenheit vorzuziehn, wurde itzt entſchiedene Vorliebe für jener. Den ältern unter den damals leben-

den

den Römern mochte ſchon vorher der Nachtheil, der mit dem Unterrichte der zu Staatsämtern beſtimten Jünglinge in griechiſcher Rhetorik und Dialektik verbunden war, aufgefallen ſeyn. Vielleicht war bey dieſen und jenen jungen Römern eine ſophiſtiſche Art zu raiſonniren, eine leichtſinnige Denkart über Gegenſtände der Religion, des Staats und des bürgerlichen Privatlebens, ſchon eine Frucht griechiſcher Lehre. Durch die Vorträge der Athener, wie die des Karneades für und wider die Gerechtigkeit, eine Tugend, die die Römer mit Recht für die weſentlichſte Stütze des Staats hielten, zeigte ſich die trügeriſche Kunſt, den Verſtand zu blenden und einzunehmen, ohne ihn doch wirklich zu überzeugen, ſo wie in ihrem ſchimmerndſten und täuſchendſten Lichte, ſo auch in ihrer ganzen Verderblichkeit. Dennoch erklärte ſich die Neigung der römiſchen Jünglinge mit Enthuſiaſmus für dieſelbe, und daher war es nichts weniger, als ein eigenſinniger überſpanter Rigorismus des ältern Cato, daß er den Senat bewog, über die Angelegenheiten der Geſandtſchaft geſchwinder zu entſcheiden, und ſie unmittelbar darauf durch einen Senatsſchluß aus Rom zu verweiſen. Schwerlich würde der Senat ihm hierin beygeſtimt haben, wenn nicht die Folgen der ſich in Rom verbreitenden griechiſchen Rhetorik und

Dialektik den meiſten Gliedern deſſelben ebenfalls einleuchtend genug geworden wären, um ihr entgegenzuarbeiten, und zu ihrer Unterdrückung ſelbſt eine achtungswerthe Geſandtſchaft mit Härte zu behandeln. Aber die Majorität des Senats, die die alte Einfachheit, Wahrhaftigkeit, Geradheit der Denkart und Handelnsweiſe ihren Mitbürgern zu erhalten und zu ſichern wünſchte, brauchte ihre Gegenmittel zu ſpät, und konte den Strom der guten und der verderblichen Kentniße und Künſte der Griechen, der einmal in Rom eindrang, und von der damals ſich bildenden Generation mit Wohlgefallen und Begierde aufgenommen wurde, nicht mehr hemmen und ableiten. Meynungen, Vorurtheile, Liebhabereyen, die unter einem Volke, beſonders bey der reifenden Jugend deſſelben, herſchend werden, laſſen ſich nicht durch Geſetze des Staates ausrotten. Dieſe können höchſtens eine Zeitlang die Wirkungen derſelben einſchränken und aufhalten. Die Geſetze, die eine beſtimte Richtung der Studien und des Geſchmacks, welche der zur Mode werdenden entgegengeſetzt iſt, vorſchreiben wollen, erſcheinen bey den Anhängern der Mode ſehr bald als Ausflüße der Beſchränktheit des Geiſtes, des einſeitigen Geſchmacks, der eigenſinnigen Laune ihrer Urheber, und verlieren dadurch Autorität und Kraft. Es werden

den tauſend Mittel und Wege erfunden, oder dieſe bieten ſich der Natur der Sache nach von ſelbſt dar, um ſich den Geſetzen zu entziehen, und ſie zu eludiren. Das war auch der Fall bey den Beſchlüſſen des römiſchen Senats, die auf die Verhinderung griechiſcher Studien unter den Römern abzielten. Man verjagte noch nachher öfter die griechiſchen und die gräciſirenden lateiniſchen Rhetoren aus Rom; aber in kurzer Zeit gieng das Studium der griechiſchen Literatur daſelbſt wieder in ſeinem alten Gleiſe fort. Ueberdem ward von jener Periode an die publiciſtiſche Verbindung der Römer mit den Griechen immer enger, vielfacher und verwickelter, und eben dadurch die Bekantſchaft der römiſchen Staatsmänner mit den Griechen ſelbſt in ihrer eigenen Heimath immer vertrauter und anziehender. Eine beträchtliche Zahl der edlern Römer mußte in Staatsgeſchäfften ſich oft Jahre in den angeſehenſten und cultivirteſten Städten Griechenlandes und Kleinaſiens aufhalten; ſie unterhielten hier perſönlichen Umgang mit den genievollſten und gelehrteſten Männern, die dort lebten und lehrten, und dies mußte zuletzt der griechiſchen Muſe den Triumpf über die alte römiſche Auſterität verſchaffen, die anfangs ihre Reize verſchmähte, weil ſie dieſelben für die künftige Geſundheit des römiſchen Staates ver-

derblich fand, was ſie auch durch einen unter den Umſtänden unvermeidlichen Misbrauch wirklich waren.

§. 488.

Man kann nicht ſagen, daß irgend ein philoſophiſches Syſtem der Griechen, oder irgend eine damalige Art zu philoſophiren, ſich eine vorzügliche und entſcheidende Herrſchaft auf dem Gebiete der Philoſophie nach dem gemeinen Urtheile erworben hätte, etwa ſo wie im Mittelalter das Ariſtoteliſche und das Platoniſche Syſtem herſchend wurden. Vielmehr behaupteten ſich die philoſophiſchen Partenen, die die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie kennt, in ihrer Exiſtenz neben einander, und jede hatte talentvolle, ſcharfſinnige und gelehrte Männer zu Vertheidigern an ihrer Spitze. Aber nicht alle fanden bey den Römern wegen der Eigenthümlichkeiten, die ihr Charakter durch die geſetzliche Verfaſſung der Republik, die mittelſt derſelben beſtimte und modificirte Erziehung, die urſprüngliche Nationaldenkart und Sitte, die von den Vorfahren auf die Nachkommen ſich vererbte und lange auf ihre Urtheile einwirkte, endlich auch durch die politiſchen Verhältniße des römiſchen Staats em-

empfieng, eine gleich günſtige Aufnahme. Der Geiſt der Stoicismus war dem originalen römiſchen Charakter, ſo lange er durch Luxus, Ehrſucht, und Unſittlichkeit überhaupt, minder verdorben und ausgeartet war, am angemeſſenſten. Mit dieſem beſchäfftigten ſich alſo auch die vortrefflichſten Männer unter den Römern am erſten und am liebſten. Scipio der Africaner, ſein Freund Lälius, die Catonen ſtudirten ſtoiſche Philoſophie. Auch die Sokratik, weil ſie eine vernünftige unmittelbar auf das praktiſche Leben anwendbare, und zur wahren Aufklärung des Geiſtes, wie zur Veredlung der Sitten abzweckende Philoſophie war, gewann bey eben dieſen und ihnen an Geſinnungen ähnlichen Römern eine hohe Theilnahme. Wäre die griechiſche Philoſophie lediglich von der Seite den Römern erſchienen, wie ſie ſich im Sokratismus und Stoicismus zeigt, ſo würde auch Cato unbedingt ihr Beſchützer und Beförderer geworden ſeyn. Das Epikuriſche Syſtem wurde zwar ſchon früh durch das Gedicht des Lucretius bey den Römern eingeführt. Aber Lucretius ſtellte hauptſächlich nur die Phyſik des Epikur dar, und dieſe konte den Römern bloß ein Gegenſtand philoſophiſcher Wißbegierde ſeyn. Daher blieben ſie anfangs gegen den Epikureismus gleichgültig, und man findet nicht,

daß er großes Intereſſe bey ihnen erweckt hätte. Aber die Aufmerkſamkeit würde auf denſelben reger, ſobald die Römer anfiengen ſich unſittlichen Ausſchweifungen zu überlaſſen, und um der Vorwürfe des Gewiſſens ſich zu entledigen, die ſie für Folgen ihrer religiöſen Begriffe anſahen, ſich von den Banden der Religion loszumachen ſuchten. Hier gewährte ihnen der Epikureism, deſſen Reſultat die Volksreligion für blinden Wahn und Aberglauben erklärte, die erwünſchteſte Auskunft. Selbſt minder verdorbene Menſchen ſchloſſen ſich an die Epikuriſche Partey an, ſofern ſie ſich dadurch über den Volkswahn zu erheben, und die Skepſis der Vernunft in Beziehung auf denſelben, die durch ihre anderweitige Geiſtesbildung erwacht war, befriedigen zu können glaubten. In der That enthält die mechaniſche Welterklärung des Epikur Manches, was nicht nur durch die Neuheit und Kühnheit der Ideen, zumal für jenes Zeitalter, und durch den glücklichſten Gebrauch der angenommenen Principien zur Erklärung der Naturerſcheinungen, wenn man noch dazu auf den damaligen Mangel an ſorgfältigern, vollſtändigern, richtigern und mehrſeitigen Naturbeobachtungen Rückſicht nimt, den Römern, die zu philoſophiſchen Studien Muſſe und Neigung hatten, höchſt merkwürdig ſeyn mußte; ſondern

auch

auch bey unſern heutigen Fortſchritten in der Kosmophyſik, wenigſtens als wahrſcheinliche Hypotheſe vor der Vernunft nicht ſchlechthin verwerflich iſt. War aber der Wißbegierde die philoſophiſche Theorie des Epikur ſchon deswegen willkommen, weil ſie den Geiſt von religiöſen Vorurtheilen, die ihn gefeſſelt hielten, und ihm nicht ſelten peinlich wurden, losriß; ſo war es in noch weit höherm Grade ſeine Moralphiloſophie, die den ohnehin auf das Vergnügen gerichteten Neigungen mehr, als irgend eine andere Ethik, ſchmeichelte. Lehrte aber auch Epikur nichts weniger, als eine Tugend, deren Weſen im Genuße aller Wohlluſte beſtände; enthielten auch ſeine ethiſchen Vorſchriften im Ganzen nur eine conſequente Glückſeligkeitslehre für den ſinnlichen Menſchen, eine Klugheit, den Schmerz jeder Art zu vermeiden; und empfahlen ſie eben deswegen eine Beſchränkung der Neigungen, weiſe Mäſſigkeit im Gebrauche der Güter des Lebens, um die Wohlluſt, das höchſte Gut, ſo weit es für den Menſchen möglich ſey, zu erringen; ſo wurde doch ſeine Moralphiloſophie bald dahin gemisdeutet durch eine Sophiſtik, die verwilderte regelloſe Neigungen ſelbſt an die Hand zu geben pflegen, daß die Beobachtung der Schranken, die ſie den Neigungen ſetzte, in der

Willkühr eines Jeden stehe, und man ein niederträchtiger Wohllüstling seyn, und dennoch nach Epikurischen Maximen handeln könne. Wenn daher ein kleiner Theil der philosophirenden Römer sich zur Epikurischen Schule bekannte, weil ihn die Physik derselben anzog, und er in ihrer Ethik eine Regel antraf, deren Befolgung einen natürlichen liberalen und frohen Genuß des Lebens versprach, frey von dem Zwange, welchen die Stoa der Natur des sinnlichen Menschen, die doch Niemand ganz verleugnen konte, anthat; so bekante sich auf der andern Seite ein ungleich größerer Theil zu ihr, weil er in ihren theoretischen und praktischen Grundsätzen eine Apologie für seine Irreligiosität und seine sinnlichen Ausschweifungen aller Art zu haben vermeynte. Vornämlich durch diese letztern römischen Anhänger des Epikur, und den schändlichen Misbrauch, welchen sie von seiner Philosophie machten, sind sein Namen und seine Lehre im spätern Alterthume und im Mittelalter, bis auf Gassendi's Ehrenrettung derselben, so berüchtigt geworden. Denn jener Misbrauch war es, der die Parteyen der Stoiker und Akademiker unter den Griechen, wie unter den Römern so sehr gegen die Epikureer aufbrachte, und sie verleitete, mit so großer Bitterkeit und im Tone

mit der Verachtung gegen ſie zu diſputiren. Uebrigens war es doch die eigentlich wiſſenſchaftliche Philoſophie der Griechen verhältnißmäßig am wenigſten, die in der erſten Periode der Bekanntſchaft der Römer mit griechiſcher Literatur ſie beſchäfftigte. Der Hauptzweck, um deſſen willen ſie den Unterricht griechiſcher Philoſophen ſuchten, oder die Werke älterer Philoſophen laſen, war, ihre Sprache, ihr redneriſches Talent zu vervollkommnern, ſich der dialektiſchen Kunſt zu bemächtigen, die auf dem Markte und im Senate von Nutzen ſeyn konnte, und ihre hiſtoriſchen und politiſchen Einſichten zu erweitern. So lernte ſelbſt Cato der Cenſor wohl am meiſten in Beziehung auf Redekunſt und Staatsklugheit noch im hohen Alter Griechiſch, hörte während des zweyten puniſchen Krieges den Pythagoreer Nearch zu Tarent, und ſtudirte den Demoſthenes und Thucydides; Scipio der Africaner las den Xenophon auch für militäriſche Zwecke *; Varro beſchäfftigte ſich mit der griechiſchen Literatur überhaupt aus dem Geſichtspuncte der Gelehrſamkeit.

* Ueber die Vertreibung der athenienſiſchen Geſandten aus Rom S. *Cic.* de Orat. II, 37. Quæſt. Acad. IV, 45. Plutarch. Cato maj. p. 349. Vergl. *Bruckeri* hiſtor. crit. philoſ. T. II. p. 8. Das Jahr nach Erbauung Roms, in welchem jenes merkwürdige Factum

tum geschah, ist ungewiß. Für die Geschichte der Rhetorik und der Rhetoren bey den Römern S. den Brutus des Cicero. Ebendens. de orat. III, 24. *A. Gellii* N. A. XV, 11. und den *Suetonius* de claris oratoribus. Ein älteres Senatusconsultum, das die Philosophen und Rhetoren aus Rom verbannte, und dessen diese letztgenannten Schriftsteller erwähnen, hält Hr. Meiners für untergeschoben. Grundriß der Gesch. der Weltweißheit S. 152. Vergl. Ebendeß. Geschichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfassung der Römer — eine der besten Arbeiten dieses Gelehrten. — Die Geschichte der literarischen und philosophischen Cultur der Römer läßt sich füglich in folgende drey Perioden abtheilen: 1) erstlich die Periode der Rohigkeit und anfangenden Cultur bis auf die Unterjochung von Unteritalien im Jahr 487 a. v. c. 2) die Periode der ersten Bekanntschaft mit griechischer Literatur bis auf die Zerstöhrung von Korinth im Jahr a. v. c. 607. Livius Andronikus gab sein erstes Drama zu Rom im Jahre 514. 3) die Periode der Blüthe der griechischen Literatur und Philosophie bey den Römern bis auf das Zeitalter des August. — * Plutarch. Cat. maj. p. 337. 347. *Idem* Marcell. p. 298.

§. 489.

Je einheimischer die Muse Griechenlands in Rom wurde, und je mehr es die Römer als noth-

nothwendiges Bedürfniß einer guten literariſchen und politiſchen Erziehung anſahen, in griechiſcher Literatur unterrichtet zu werden; deſto mehr erweiterte ſich auch die Sphäre ihrer Kentniß der Philoſophie, ſoweit ſie von den Griechen bearbeitet war. Auch die Philoſopheme der Joniſchen und Großgriechiſchen Naturforſcher, der Pythagoreer, der Eleatiker, und einzelner ehedem in Griechenland berühmter Sophiſten, wurden den Römern wenigſtens hiſtoriſch bekant, und waren Gegenſtände ihrer philoſophiſchen Unterhaltungen. Ungeachtet das Stoiſche und das ihm entgegengeſetzte Epikuriſche Syſtem in wiſſenſchaftlicher Hinſicht die herrſchenden waren, ſo forſchten doch einige durch eigene Wißbegierde, oder auch durch ihr Vernunftbedürfniß, angetrieben, auch wohl durch ihre Lehrer veranlaßt, weiter, ſuchten ſich des ganzen Mancherley von Philoſophie, das der griechiſche Genius nach und nach erzeugt hatte, zu bemächtigen, und beſchränkten ſich entweder bloß auf das Vergnügen, das dieſe gelehrte Kunde der Philoſophie, als Geiſtesbeſchäftigung gewährte, oder bildeten ſich eine Art von eklektiſchem Syſteme, um dem Streben ihrer Vernunft genug zu thun. Gerade damals, wo der Eifer der Römer für Philoſophie die höchſte Lebhaftigkeit bekam, hatte in Athen neben den übrigen philoſophiſchen Schulen die Akademie eine vorzügliche

Cele-

Celebrität. Weil ſie der rhetoriſchen und dialektiſchen Kunſt ihrem Geiſte nach ungemein beförderlich war, und nur durch dieſe exiſtirte, oder ſich in ihrem Anſehn gegen die Angriffe der entgegenſtehenden philoſophiſchen Parteyen behaupten konte; ſo ſollte man denken, würde ſie unter den Römern früher ſich Intereſſe erworben haben, als wirlich der Fall war. Aber es ſcheint, daß die Philoſophie des Plato, und die aus ihr hervorgehende, wiewohl von ihr abweichende und ſehr verſchieden modificirte ältere und neuere akademiſche, erſt nach der Sokratiſchen, Stoiſchen und Epikureiſchen die Aufmerkſamkeit der Römer an ſich zog, zum Theile aus äußern Urſachen vielleicht, die wir itzt nichs mehr hiſtoriſch wiſſen. Auch mußte, was insbeſondre die akademiſche Art zu philoſophiren betrifft, ſich, der Natur des menſchlichen Verſtandes gemäß, der Dogmatism der Stoiker und Epikureer den Römern als Neulingen in der Philoſophie eher empfehlen, als die Skepſis, in welcher jene beſtand, und das leidige Reſultat, daß man nichts wiſſen könne, worauf jene führte. Ueberdem ſetzte die Akademie bey ihren Zöglingen Kentniß der dogmatiſchen Syſteme und der Schwächen derſelben voraus. Ohne dieſe war ſie unverſtändlich, unintereſſant; oder erſchien wohl gar als ungereimte Zweifelſucht, und ſophiſtiſche Anmaaßung. Um aber ſo weit auf

dem

dem Gebiete der griechiſchen Philoſophie fortzuſchreiten, dazu wurde ein hoher Enthuſiasmus, ausdauernder Fleiß, und ein ausgezeichnetes philoſophiſches Talent erfodert; wovon das eine oder das andere den jungen Römern, oder auch den bereits in die öffentlichen Geſchäffte verflochtenen Staatsmännern fehlte: dazu kam endlich, daß die Grundſätze der Akademie, ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Hinſicht, ungleich weniger auf das wirkliche Leben Anwendung litten, wie die Grundſätze aus der Stoa und den Gärten des Epikur.

§. 490.

M. T. Cicero hat um die vollendete Verbreitung der griechiſchen Philoſophie unter den Römern, und namentlich um die Einkleidung derſelben in das Gewand Latium's, unſtreitig ein großes und in ſeiner Art einziges Verdienſt errungen. Aus ſeinen philoſophiſchen Schriften, die größtentheils freye Ueberſetzungen Nachahmungen, raiſonnirte und mit Geſchmack dargeſtellte Auszüge und Compilationen der Werke griechiſcher Weltweiſen ſind, läßt ſich faſt allein beurtheilen, was die Römer für die griechiſche Philoſophie thaten, wie weit ſich ihre Kentniß derſelben erſtreckte, inwiefern dieſes oder jenes Syſtem mehr oder weniger Anhänger und Freunde hatte, und was für Schikſale die Philoſophie überhaupt

haupt bis auf ſein Zeitalter und während deſſelben erfuhr *). Da Cicero manche Werke der Griechen ſtudirte und in ſeinen Schriften benutzte, die itzt für uns verloren ſind, ſo ſind jene gegenwärtig auch als hiſtoriſche Quelle der Philoſophie des griechiſchen Alterthums höchſt ſchätzbar. Der nächſte Zweck, welchen Cicero bey ſeinem Studium der Philoſophie beabſichtigte, war derſelbe, den alle oder doch die meiſten edeln jungen Römer dabey hatten, es in der Beredſamkeit und Politik zu einem höhern Grade von Vollkommenheit zu bringen. Durch Genie und körperliche Anlagen von der Natur dazu ausgerüſtet, ein großer Staatsredner zu werden, erreichte er auch jene Abſicht in einem Maaße, in welchem er bey den Römern unübertroffen geblieben iſt. Aber er durchſpähete auch die Kunſt der rhetoriſchen Darſtellung und des äußern Vortrages bis zu ihren verborgenſten Tiefen, bemühte ſich, ſie nach allen ihren Feinheiten zu erſchöpfen, und wandte die hieraus abſtrahirten Regeln mit unermüdetem Fleiße zur Bildung ſeines oratoriſchen Talentes an. Hierzu wirkte nicht nur ſein politiſcher Ehrgeiz, ſondern auch das Beyſpiel ſeiner Zeitgenoſſen und Freunde, unter denen mehrere die eminenteſten Redner wurden, welche die Römer je gehabt haben. Die rhetoriſchen Schriften des Cicero ſind freylich gewiſſermaaßen eine Frucht des Unterrichts griechiſcher Rhetoren und Grammatiker, und der

Be-

Belehrung, die er aus den Werken derſelben, und den vortreflichen Muſtern der berühmteſten griechiſchen Redner ſchöpfte; aber ſie zeugen auch von einem Verfaſſer, der ſelbſt die Redekunſt in den mannigfaltigſten Verhältnißen, und bey den wichtigſten öffentlichen Angelegenheiten praktiſch geübt; über das Weſen, die Gründe, Zwecke und Mittel derſelben viel und tief nachgedacht; die Tugenden und Fehler anderer Redner kritiſch beurtheilt, und dadurch ſich in den Stand geſetzt hatte, eine vollkommnere Theorie der Beredſamkeit zu liefern, als vor ihm exiſtirte, und ſelbſt eine beträchtliche Zahl dieſer entſprechender Muſter aufzuſtellen. Da mit der Rhetorik und Dialektik damals die Phyſik und Ethik ſo verbunden waren, daß dieſe beyden letztern Diſciplinen gewöhnlich beym Unterrichte, und bey rhetoriſchen und dialektiſchen Uebungen, den Stoff ausmachten, auf welchen jene als formelle Diſciplinen angewandt wurden; ſo mußte Cicero nothwendig durch das Studium jener tiefer in dieſe hineingezogen werden; geſetzt auch daß nicht ſchon in der Periode ſeiner jüngern Jahre die eigentlich wiſſenſchaftliche Philoſophie ein Object des Modeſtudiums und der Wißbegierde unter den Römern geweſen wäre. Aber ſie wurde bey ihm ſehr bald, wie bey mehrern ſeiner Freunde, ein wahres Vernunftbedürfniß. Er beſchäftigte ſich mit ihr auch ohne Hinſicht auf politi-

ſche Zwecke, widmete ihr alle Muſſe, die ihm übrig blieb, und ſuchte in ihr Troſt und Beruhigung gegen die Unfälle und Stürme des Lebens, welche ihn betrafen. Dadurch daß er ſie in die vaterländiſche Sprache übertrug, ſie in näherer Anwendung auf die Denkart, die Sitten und den Geſchmack ſeiner Mitbürger zeigte, hörte ſie auf, eine fremde Philoſophie zu ſeyn; ſie wurde bey den Römern nationaliſirt, und gewann immer mehr an Ausbreitung und Wirkſamkeit.

Cic. de offic. I, 2. II, 17. III, 7. De nat. Deor. I, 4. Quæſt. Tusc. II, 2. De fin. B. et M. I, 1. 3. 4.

§. 491.

Auſſer dem Cicero waren aber auch noch einige andere edle Römer, die zur Aufnahme der Philoſophie in ihrem Vaterlande ſehr viel beytrugen, und auch jenes Thätigkeit für dieſelbe ſehr begünſtigten. Zu ihnen gehört insbeſondre Lucullus. Dieſer war während ſeines Aufenthalts in Griechenland, als Quäſtor von Macedonien, und als Feldherr im Kriege gegen den Mithridat, mit den damals lebenden griechiſchen Philoſophen ſehr vertraut geworden. Sein vornehmſter Lehrer war der Akademiker

An-

Antiochus, der ihn auch auf einigen ſeiner Feldzüge begleitet hatte. Lucullus intereſſirte ſich daher am meiſten für das Platoniſche Syſtem und die akademiſche Philoſophie. Er legte in Rom eine große Bibliothek an, die ſeinen Freunden zum Gebrauche offen ſtand, und die auch Cicero fleißig gebraucht hat. Zur Einrichtung und Verwaltung derſelben bediente er ſich des Tyrannion, der im Mithridatiſchen Kriege in die Gefangenſchaft gerathen war, nachher vom Lucull dem Murena, welchen Cicero als deſignirten Conſul vertheidigt hat, überlaſſen wurde, der ihm endlich ſeine Freyheit wieder gab. Um eben die Zeit ließ Sulla nach der Eroberung Athens die Bibliothek des Appellikon von Teos nach Rom bringen. In dieſer befanden ſich unter andern auch die Handſchriften der Ariſtoteliſchen und Theophraſtiſchen Werke, die vorher nicht nur den Römern, ſondern ſelbſt den eifrigſten Anhängern der Peripatetiſchen Schule unter den Griechen, unzugänglich geweſen waren. Andronikus aus Rhodus, ein Peripatetiker, brachte ſie in Ordnung; Tyrannion nahm davon für die Bibliothek des Lucullus Copieen; auch für andere Liebhaber wurden Copieen veranſtaltet. So wurden die Römer, namentlich Cicero, auch mit dem Peripateticismus bekant a). Was Cicero, als fleißiger Forſcher und thätiger Schriftſtel-

ter; Lucullus, Sulla, als mächtige und reiche philoſophiſche Dilettanten, mit Hülfe ihrer gelehrten griechiſchen Sclaven oder Freygelaßnen, zur Beförderung der griechiſchen Philoſophie überhaupt in Rom thaten; das thaten Nigidius, Vatinius u. a. als Pythagoreer b); Cotta, Velleius, Caſſius, Panſa, Atticus u. a. als Epikureer c); Varro, Brutus, Piſo, als Platoniker oder Anhänger der ältern Akademie d); der jüngere Cato als Stoiker e); zur Autoriſirung und Verbreitung der beſondern griechiſchen Schulen.

a) *Cic.* Quaeſt. Acad. IV, 4. Vergl. Praef. ad ed. Bip. Opp. Ariſtot. T. I. Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie B. II. S. 318. — Ueber den Antiochus S. Ebendaſ. B. III. S. 284. — b). *Cic.* in Vatin. cap. 6. De Univerſo cap. 1. *Sueton.* Aug. c. 94. *Lucani* Pharſal. I, 639. *Auguſtin.* de civ. Dei V, 3. *Apulej.* Orat. de Magia p. 47. T. II. ed. Bip. — c). *Cic.* Quaeſt. Tusc. I. II, 3. III, 17. IV, 3. V, 40. Quaeſt. Acad. I. 2. De fin. B. et M. I, 5. Epiſt. ad div. V, 10. 11. XV, 16. 19. Ad Atticum VII, 2. — d). Quaeſt. Tusc. V, 1. 8. De fin. B. et M. V, 4. Brut. c. 31. Epiſt. ad div. VIII, 12, 25. — e). De fin. B. et M. III, 3. Ueber den Peripateticismus unter den Römern S. auch Plutarch. *Craſſus* T. III. p. 415. ed. Reiske.

§. 492.

§. 492.

Daß Cicero irgend einem beſtimmten Syſteme der Griechen oder einer einzelnen Schule ausſchließend angehangen habe, läßt ſich nicht behaupten. Gemeiniglich pflegt man die Art zu philoſophiren, welche der ſogenannten neuern Akademie eigen war, für die ſeinige zu halten, und es iſt nicht zu leugnen; daß ſie in mehrern ſeiner Schriften die herrſchende iſt. Sie wurde ihm hauptſächlich dadurch werth, weil ſie die Bildung zum Staatsredner begünſtigte. Cicero ſelbſt geſteht, daß er erſt aus der Akademie als Redner hervorgetreten ſey *). In theoretiſchem Betrachte, da keines der übrigen dogmatiſchen Syſteme ſich gegen die Waffen der Skepſis hinlänglich ſchützen konnte, mochte ſich ihm auch wohl der neuere Akademismus, ſofern er Zweifeln und auf Wiſſen Verzicht thun lehrte, am meiſten empfehlen. Allein in praktiſcher Hinſicht war Cicero zu ſehr Weltmann, zu erfahren in den Verhältniſſen des wirklichen Lebens, um eine Philoſophie zu ſchätzen, die nur ſchwankende Principien des ſittlichen Handelns aufſtellte, und alſo gerade in ſolchen Lagen des Lebens am wenigſten zu Hülfe kam, wo Hülfe von der Philoſophie erwartet und gefodert wird. Das moraliſche Gefühl, das auf eine feſte und unverbrüchliche Regel des Rechtverhaltens hin-

weist, konte bey ihm durch die feinen Wendungen dialektisch praktischer Speculation nicht verstimt werden. Sah er sich auch in die dialektischen Schlüße verwickelt, ohne einen Ausweg finden zu können, so trennte er lieber den Knoten gewaltsam, als daß er Folgerungen zugestanden hätte, die die Existenz einer Pflicht und eines Rechts aufhoben oder zweydeutig machten. Seine Anhänglichkeit an die neuere Akademie hatte in Beziehung auf die praktische Philosophie mehr die Absicht, diese zu befestigen, die Zweifel, welche jene z. B. in Ansehung der Begriffe von Gütern und Uebeln erhob, zu lösen; als ihr das Zweifeln an Pflicht und Recht selbst abzulernen, und auf die Möglichkeit unerschütterlicher sittlich praktischer Grundsätze Verzicht zu thun. Das Lieblingssystem des Cicero in praktischem Betrachte war wohl das Stoische. Er versetzt sich gerne in seinen Schriften in die moralische Denkart und Würde des Stoischen Weisen, und verweilt mit Liebe und Bewunderung bey den Anfoderungen derselben auf Selbstverleugnung, auf ein Handeln, das nur durch die Vernunftbestimmung des wahrhaft Guten regiert werde, und jeden Einfluß durch Scheingüter oder Scheinübel gereitzter sinnlicher Begierden verschmähe. Die Geschichte seiner Zeit, das Schikſal der Republik, und so vieler der größten und edelsten römischen Staatsmänner; sein eigenes

nus zuletzt ſehr unglückliches Schikſal, konten und mußten ihm den ſtoiſchen Charakter werth machen. Den Unfällen des Lebens mit Muthe entgegen gehn, und nicht unter ihnen zu erliegen; nie der Würde vergeſſen, die man einmal im Staate hatte, und die mit der Würde des Staates ſelbſt innig verbunden war; keine Selbſterniedrigung ſich zu geſtatten, und eher die Bande zu zerreißen, die an das Leben feſſeln; ſolche Maximen flößte die Stoiſche Philoſophie ein, und von der Seite mußte ſie die Achtung und Theilnahme der edelſten Römer, auch des Cicero, an ſich ziehen. Wo keine andere Philoſophie mehr Troſt verſprach, bot die Stoa noch einen Zufluchtsort dar, wenn Jemand Seelenadel und Kraft genug hatte, ſich des Troſtes zu bedienen, den ſie ihm gewährte. Als philoſophiſcher Unterſucher inzwiſchen hielt Cicero doch die Stoiſchen Grundſätze für zu überſpannt und unanwendbar. Auch entgieng ihm das Einſeitige und Falſche mancher ihrer praktiſchen Grundbegriffe, ihrer Beſtimmungen einzelner Pflichten in beſondern Fällen, nicht. So wenig er daher den moraliſchen Stoicismus im Ganzen misbilligte; ſo gerne er zu der Höhe hinaufblikte, zu welcher dieſes Syſtem den Menſchen zu erheben trachtet; ſo erkannte er doch auch nicht in ihm dasjenige Moralſyſtem, das der menſchlichen

Natur, und der Bestimmung, welche sie hat und haben kann, völlig angemessen wäre. Er bildete sich vielmehr einen Eklekticismus aus der Moral des Plato und der ältern Akademie, der Stoischen, und in der Folge auch, nachdem er mit ihr bekant geworden war, der Aristotelischen. Was die Tugend der Stoa zu strenge und zu rauh; muthete sie dem Menschen mehr zu, als er, ohne über sich selbst hinauszugehn, leisten kann; so zeigte sich die Platonische dagegen von einer gefälligern und liebenswürdigern Seite. Sie stellte das Moralisch-Gute in inniger Verbindung mit dem Schönen dar, und flößte damit einen edlen Enthusiasmus ein, der ihre Ausübung erleichterte und versüßte. Die Aristotelische Moralphilosophie war auf das wirkliche gesellschaftliche Leben, wie es ist, berechnet. Sie enthielt einen Reichthum an Regeln der Klugheit und praktischen Erfahrung. Daher diente sie zur Beurtheilung der einzelnen Pflichten, und der Art ihrer Ausübung in besondern Fällen, die nach den Moralprincipien der Platoniker und Stoiker, welche den Menschen ein mehr idealisches Ziel des sittlichen Handelns vorsteckten, mehr eine Vollkommenheitslehre für Vernunftwesen, als eine Klugheitslehre für Menschen, begründeten, oft ausserordentlich schwer war. Wenn aber auch Cicero zwischen

ſchen den Moralſyſtemen der ältern Akademie, der Stoa, und des Ariſtoteles hin und her ſchwankte, ſo war er doch entſchiedner Gegner des Epikureismus. Er theilte mit den übrigen Akademikern und Stoikern der Zeit die Erbitterung und Verachtung, welche ſich in den Raiſonnements derſelben gegen die Epikuriſche Partey ſo oft und ſo lebhaft äuſſert. Seine Schriften enthalten eine Menge Invectiven gegen den Epikur ſelbſt, der ſie am wenigſten verdiente, und er ſchonte hierin ſogar ſeine eigenen Freunde nicht, da wo er ſie als Epikureer redend einführt. Aber freylich mochte auch das Sittenverderbniß unter den vornehmern Römern, das viele durch die Philoſophie des Epikur zu rechtfertigen ſuchten, auffallend genug ſeyn, um Männer von edlerer Denkart gegen dieſe zu empören. Bey der Animoſität der Gegner des Epikur überhaupt, und des Cicero insbeſondre, konte es nicht fehlen, daß ſie auch nicht ſelten ungerecht gegen ihn wurden, und weder den Geiſt und die Gründe ſeiner Philoſophie gehörig faßten und würdigten, noch auch darauf genug Rückſicht nahmen, daß der Misbrauch, den man von ſeinen praktiſchen Grundſätzen machte, nicht von ihm verſchuldet ſey. Da wir die Epikuriſche Philoſophie zum großen Theile nur aus Cicero's Werken kennen, ſo hat ſeine Art, ſie zu be-

urtheilen, der Ton, worin er von ihr spricht, auch vorzüglich dazu mitgewirkt, das Urtheil der Nachwelt über den Werth der Epikurischen Philosophie zu bestimmen.

*) Cic. Orat. c. 3. Fateor, me Oratorem, si modo sim, aut etiam quicunque sim, non ex Rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse. Um den Geist der Philosophie des Cicero richtig aufzufassen, muß man seine philosophischen Schriften ganz lesen. In der Stoischen Philosophie war sein vornehmster Lehrer Panätius, dessen Schriften er auch in den Büchern de officiis vorzüglich benutzt hat.

§. 493.

Schon Cicero klagte in den letztern Jahren seines Lebens über den Verfall der römischen Beredsamkeit, und eines gründlichern Studiums der Philosophie. In jene mischte sich ein gewißer asiatischer Schwulst, der die Ausartung des Geschmacks bewies. Man haschte nach veralteten lateinischen Wörtern und Redensarten, um dadurch der Rede eine Energie zu geben, wo es an Gedanken fehlte, die auch im natürlichen und gewöhnlichen Ausdrucke ihre Energie nicht verleugnet hätten. Die Redekunst gieng in eine Redekünstelei über, die sich nur in schimmernden Worten und Metaphern, in zugespitzten Antithesen, in leeren Declamationen gefiel.

Die

Die Philoſophie wurde nicht mehr als Gegenſtand eines wahren Vernunftbedürfniſſes betrieben und behandelt. Mit dem Tode der groſſen Staatsmänner, die ſich während den Bürgerkriegen eben ſo ſehr durch ihre Kentniße und philoſophiſche Denkart, als durch ihre öffentlichen Rollen auszeichneten, endete auch die Periode, wo die Römer eigentlich eine Philoſophie unter ſich hatten, und daran ein aufrichtiges Intereſſe nahmen. Zwar waren es noch immer griechiſche Rhetoren und Philoſophen, welche die Römer unterrichteten. Die griechiſche Litteratur blieb ſelbſt nicht mehr ein Eigenthum der Vornehmen, ſondern verbreitete ſich nach und nach auch unter die geringern Stände. In Athen, Rhodus, Alexandria, und in mehrern Städten Syriens und Kleinaſiens, entſtanden gelehrte Inſtitute, wo die reichen Römer ihre Jugendjahre zubrachten, und im Umgange mit gelehrten Griechen ihren Geiſt auszubilden ſuchten. Aber die Sittenloſigkeit, welche damals unter den Römern einriß; die gänzliche Veränderung der politiſchen Verhältniße durch die Umwandlung der Republik in eine militäriſche Deſpotie; und eine damit unzertrennlich verbundene Umſtimmung der politiſchen Denkart, hatten auch den nachtheiligſten Einfluß auf die Beſchaffenheit und Tendenz der philoſophiſchen Studien. Wenn der Muth eines Volks durch den Druck ſeiner politiſchen Verfaſſung gelähmt wird, da-

bey

bey Luxus und Ausſchweifungen jeder Art unter ihm herrſchend werden, wie es bey den Römern nach geendigten Bürgerkriegen der Fall war; ſo tritt Sclavenſinn an die Stelle des Patriotismus, und eine eigenſüchtige, engherzige, nieverträchtige Denkart des großen Haufens erſtikt alle edlere Geſinnungen und Tugenden in ihren Keimen, die etwa das Studium der Philoſophie in Individuen erweckt. Die Philoſophie ward fortan bey den Römern ein Mittel des Zeitvertreibs. Sie ſtudirten hiſtoriſch bald dieſes, bald jenes Syſtem; abſtrahirten ſich allenfalls daraus Maximen der Klugheit, des egoiſtiſchen Lebensgenußes, und Gründe gegen den religiöſen Aberglauben. Aus dieſem Geſichtspunete betrachteten die Philoſophie insbeſondre Auguſt, und ſein Liebling Mäcen, ſo wie die dichteriſchen Genies ſeiner Zeit, Virgil, Horatius, Ovid u. a. Sehr viele benutzten die Philoſophie ſogar zu ſchändlichen Zwecken. Sie heuchelten die Sprache und Miene des Stoicismus, des Cynismus, um die unwürdigſten kleinlichſten Leidenſchaften dahinter zu verbergen. Auch das Edelſte des menſchlichen Geiſtes hatte nur inſofern einen Werth für ſie, als es zum Erwerbe von Ehre und Reichthum führen konte. Bey dieſem Zuſtande der Philoſophie war es ebenfalls nicht zu verwundern, daß auch die Schwärmereyen und der abergläubiſche Wahn des Orients, die Magie, unter den Römern An-

Anhänger fanden, und daß es eine Periode gab, wo man in Rom die Cultus aller damals bekannten Religionen, Eingeweihte in allerley Myſterien, Zauberer aus allen Gegenden und Völkern der Erde, in gleichem Grade ſchätzte, wie die Philoſophie und die Philoſophen.

§. 494.

Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß die obige Schilderung des Zuſtandes der Philoſophie bey den Römern nach dem Untergange der Republik ſich nicht ſchlechthin auf alle Individuen beziehe, die ſich mit Philoſophie beſchäfftigten. Allerdings erhoben ſich in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt noch immer einzelne Männer über die Schlaffheit und Schlechtigkeit ihrer Zeitgenoſſen, ſowohl durch Genie, Kentniß und Geſchmack, als durch Gröſſe und Würde des Charakters. Das Stoiſche Syſtem, das während der Republik und des Kampfes derſelben mit der Deſpotie die edelſten und beſten Römer zu Anhängern hätte, behielt ſie auch in der Folge, und es iſt das einzige Syſtem, das ſelbſt den ſpätern römiſchen Philoſophen eine weitere innere Ausbildung, eine fruchtbarere Anwendung auf das wirkliche Leben verdankt, als ihm die griechiſchen Stoiker gegeben hatten. Als achtungswerthe Stoiker

ker aus dem Zeitalter des Auguſt nennt die Geſchichte den Athenodor von Tarſus in Cilicien, einen Lehrer und Günſtling des Auguſt ſelbſt, den Cornutus, Lehrer und Freund des Dichters Perſius, den Muſonius und Chäremon. Dieſe ehrten die Philoſophie eben ſo ſehr durch ihre Lehren und Schriften, als durch ihre Handlungen. Von ihren Werken hat ſich leider nichts erhalten; wir kennen ſie nur aus ehrenvollen Erwähnungen ihrer Namen bey ſpätern Schriftſtellern, deren Schriften auf uns gekommen ſind, dem Perſius, Martial, Sueton, Tacitus, Lucian u. a.

Vom Cornutus S. die fünfte Satire des Perſius, die ein rührender edler Ausdruck der Hochachtung und Dankbarkeit des Dichters gegen dieſen ſeinen Lehrer iſt. Des Muſonius gedenkt unter andern Tacitus (Hiſt. III, 81), und des Chäremon Martial. Epigr. XI, 57.

§. 495.

Am berühmteſten ſind unter den ſpätern römiſchen Philoſophen L. Annaeus Seneca, der ältere und jüngere Plinius, Tacitus, und Marcus Aurelius Antonin. Man kann auch den Epiktet zu ihnen rechnen, als

einen

einen der merkwürdigſten ſpätern Stoiker, und der, nachdem er von der Knechtſchaft freygelaſſen war, gegen das Ende des erſten Jahrh. nach C. Geb. eine Zeitlang zu Rom lebte. Seneca behauptet durch ſeine philoſophiſchen Schriften nach dem Cicero unter den übrigen römiſchen Schriftſtellern den erſten Rang. Eine ausgebreitete Gelehrſamkeit in der Naturkunde und Philoſophie, in der Geſchichte und Rechtswiſſenſchaft, verbunden mit ſcharfer Urtheilskraft, einer feurigen Phantaſie, und einem fruchtbaren treffenden Witze; dazu eine aus dem Umgange mit der großen Welt, aus perſönlichen Verhältniſſen mit dem deſpotiſchſten und mächtigſten Hofe der Erde, aus dem ſelbſtempfundenen Wechſel der Launen des Schickſals, geſchöpfte tiefe Erfahrung über Welt und Menſchen, ſind die hervorſtechendſten Züge in ſeinem ſchriftſtelleriſchen Charakter. Eben dadurch ſind ſeine Schriften die Handbücher der Lebensweißheit auch bey den Neuern geworden, insbeſondre für Menſchen, die in der großen Welt leben und wirken wollen, und ſie verdienen, in aller Hinſicht, es zu ſeyn. Schwerlich giebt es philoſophiſche Schriften des Alterthums und der neuern Zeit, die einen ſolchen Reichthum an praktiſchen Bemerkungen zur Veredlung des Charakters, zur Gewinnung der Herrſchaft über die Leidenſchaften, zur Mäſſigung im Glücke, zur Beruhi-

gung

gung und Standhaftigkeit im Unglücke, ſo viele intereſſante, oft mit wenig Zügen hingeworfene, Gemählde der moraliſchen Natur des Menſchen in ihren mannichfaltigen einander entgegengeſetzten Aeuſſerungen, in einer eben ſo anziehenden, kräftigen und ſinnreichen Darſtellung enthalten, wie die moraliſchen Werke des Seneca. Der zu raffinirte rhetoriſche Geſchmack ſeiner Zeit hat freylich im Ganzen auf ſeine Darſtellung eine nachtheilige Wirkung gehabt. Sie verräth zu oft eine Beredſamkeit, die mehr ſchimmern und blenden, als überzeugen, rühren, und durch natürliche Schönheit gefallen will. Sie wird eben daher durch die Ueberfülle von witzigen Antitheſen, geſuchten Metaphern, gelehrten Anſpielungen, und declamatoriſchen Tiraden läſtig und ermüdend. Aber dieſe Fehler der Darſtellung ſind doch nicht ſo groß und ſo häufig, daß ſie den vortheilhaften gefälligen Eindruck beträchtlich ſchwächten, den ſie durch ihre Tugenden hervorbringt, die ihr das Genie und die rhetoriſche Kunſt des Seneca mittheilten. In der theoretiſchen Philoſophie, vornämlich der empiriſchen Phyſik, war Seneca Eklektiker. Er war aber auch Selbſtbeobachter der Natur; ob gleich ſeine phyſikaliſchen Unterſuchungen und Reſultate die Kindheit der Wiſſenſchaft überhaupt in jener Periode verrathen. Als Moralphiloſoph bekannte er ſich zu dem Stoiſchen Syſteme, wich

aber

aber doch in manchen Meynungen und in der Manier zu philoſophiren von den ältern Stoikern ab. Die dialektiſchen Streitigkeiten der Stoiker und Akademiker hielt er für unbedeutend und ſelbſt der Beförderung wahrer Philoſophie ſchädlich, ſo wie er überhaupt für das unmittelbar Praktiſche mehr Sinn hatte.

Epiktet war aus Hierapolis in Phrygien gebürtig, und zuerſt ein Sclav des Epaphroditus, der ihn aber frey ließ, worauf er ſich nach Rom begab. Zufolge eines Edicts des Domitian (a. C. 94) mußte er nebſt allen übrigen Lehrern der Philoſophie Rom und Italien verlaſſen, und gieng nach Nikopolis in Epirus, wo er öffentlich mit großem Anſehn und Beyfalle lehrte. Aus ſeinen philoſophiſchen Vorträgen ſind die Dissertationes Epicteteae des Arrian entſtanden, und auch das Enchiridion, als Compendium des Stoicismus, das ebenfalls den Arrian zum Verfaſſer hat. — Ueber das Leben, den ſchriftſtelleriſchen und moraliſchen Charakter des Seneca S. das oben angeführte Werk von Diderot. Seine Quaeſtiones naturales ſind neuerlich in's Deutſche überſetzt von Hrn. F. C. Bucholtz (erſter Theil. Leipzig 1794). Ein zweyter Theil, der erläuternde, prüfende, und berichtigende Anmerkungen enthalten ſoll, iſt noch zu erwarten — Seine Geſinnungen über die dialektiſche Manier der ältern Philoſophen äuſſert Seneca in mehrern

rern ſeiner Briefe. Z. B. ep. 45: Illi quoque (die ältern Philoſophen) non inventa, ſed quaerenda nobis reliquerunt, et inveniſſent fortaſſe, neceſſaria niſi et ſuperflua quaeſiſſent. Multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captioſæ diſputationes, quæ acumen irritum exercent. Nectimus nodos et ambiguam ſignificationem verbis alligamus, deinde diſſolvimus. Tantum nobis vacat? Iam vivere, iam mori ſcimus? Vergl. ep. 82.

§. 496.

Der ältere und jüngere Plinius verdienen inſofern in der Geſchichte der Philoſophie bey den Römern ein Andenken, als ſie nicht nur gelehrte hiſtoriſche Kenner der philoſophiſchen Literatur der Griechen waren, ſondern auch eine durch Philoſophie ſehr aufgeklärte und veredelte Art zu denken und zu handeln in ihrem öffentlichen Leben und in ihren Schriften darlegten. Der ältere Plinius war der fleißigſte gelehrte Forſcher ſeiner Zeit. Seine Naturgeſchichte, ſo weit wir ſie beſitzen, iſt ein für uns höchſt ſchätzbares Repertorium der wichtigſten mythologiſchen, hiſtoriſchen, geographiſchen, artiſtiſchen, phyſikaliſchen und philoſophiſchen Kentniße der Alten. Wenn auch Plinius in dieſem

Werke

Werke größtentheils als bloßer Sammler erſcheint, ſo erſcheint er doch auch als ein verſtändiger Sammler, und nicht ſelten zeigt er in ſeinen Urtheilen einen ausgebildeten philoſophiſchen Geiſt. Von ſeinem Eifer, die Kenntniß der Natur zu erweitern, iſt die Geſchichte ſeines Todes, da er einen der fürchterlichſten Ausbrüche des Veſuv in der Nähe beobachten wollte, und die der jüngere Plinius in einem ſeiner Briefe erzählt hat, ein unvergängliches Denkmal. Wie der ältere Plinius als philoſophiſcher Forſcher, ſo zeichnete ſich der jüngere als ein philoſophiſch aufgeklärter und weiſer Staatsmann aus. Seine nach dem Geſchmacke der Zeit nur zu gekünſtelte Lobrede auf den Trajan, und noch mehr ſeine Briefe an ſeine Freunde, und an jenen vortrefflichen Regenten, enthalten eine Menge politiſcher Reflexionen und moraliſcher Raiſonnements, die ſeinen Einſichten, ſeinem Charakter und Geſchmacke Ehre machen.

§. 497.

Es würde überhaupt eine intereſſante und lehrreiche Arbeit ſeyn, wenn Jemand den philoſophiſchen Genius, der den römiſchen Schriftſtellern zu Ende des erſten und im An-

lange des zweyten Jahrhunderts eigen war, nach vorausgegangenem tiefen Studium ihrer Werke in dieser Hinsicht, und der ganzen Geschichte des Zeitalters nach ihren mannichfaltigen Beziehungen, genauer charakterisirt. Bey allen offenbart sich ein gewisser Kampf der Vernunft, die durch den Umgang mit der philosophischen Muse der Griechen sich freyer zu äussern gelernt hatte, mit der Anhänglichkeit an die alte Nationalvorstellungsart über religiöse Gegenstände, die nicht immer angenommener Schein war; eine Mischung echt vernünftiger Raisonnements und solcher, die von Vorurtheilen und abergläubischen Meynungen ausgiengen; ein dringendes Bedürfniß einer Moralphilosophie, das sich gleichwohl durch keines der Moralsysteme der Griechen ganz befriedigt fühlte, und sich nur bey dem festen Glauben beruhigte, daß die moralische Tugend das einzige Mittel wahrer Glückseligkeit sey. Von dieser Seite drückt sich auch die Philosophie des Tacitus, des Freundes des Plinius, in seinen unsterblichen historischen Werken aus. Tacitus kann nicht für den Anhänger irgend einer bestimmten philosophischen Schule gehalten werden. Wenn seine moralischen Maximen überhaupt mit den Grundsätzen einer der damals blühenden philosophischen Secten verglichen werden sollen, so wären es

wohl die Stoiſchen, denen ſie ſich am meiſten näherten. Das beweiſt ſeine Schilderung des Agricola in der Lebensbeſchreibung deſſelben, des Thraſea, Helvidius und Seneca (Annal. XIV, 16. XVI, 22. 32 ſq. Hiſt. III, 81. IV, 5) wiewohl er doch mit dem damaligen Stoicismus, namentlich des Seneca, nicht ganz zufrieden iſt. Die Epikuriſche Philoſophie, welche ihm einige zugetraut haben, war nicht die ſeinige. Seine Verachtung des Laſters und der Bosheit, die Strenge, mit der er den Böſewicht in ſeiner Nichtswürdigkeit dem Urtheile der Nachwelt darſtellt, die frohe Theilnahme hingegen, womit er große erhabene Geſinnungen und Handlungen einzelner Zeitgenoſſen erzählt, der Ernſt und die Würde ſeines moraliſchen Urtheils im Ganzen, ſind unwiderſprechliche Beweiſe davon. Ueberhaupt ſcheint es, als habe Tacitus ſich aus den Vorfällen des täglichen Lebens, und aus der Geſchichte, die ſein Lieblingsfach war, eine Philoſophie des Lebens abſtrahirt, deren Gültigkeit in ihren einzelnen Beſtandſtücken er nicht mit der gehörigen Strenge prüfte, ſondern die ſich ihm bewährte, weil er die Belege dazu in der wirklichen Erfahrung anzutreffen glaubte. Sein philoſophiſcher Glauben war der Glauben eines erfahrnen Weltmannes, der zwar in den Schulen der ſpeculativen Philoſophen kein Fremdling, aber

auch durch keine derſelben dahin gebracht war, andre Maximen, als wie ſolche, anzuerkennen, auf welche Erfahrung leitete, und gewiße Meynungen und Ahndungen über das Unbekannte jenſeit der Sinnenwelt aufzugeben, die durch tief gefühlte Bedürfniße des Menſchen veranlaßt, und durch die Reſultate der Speculation eben ſo wenig hinlänglich begründet als widerlegt werden. Man findet in den Schriften des Tacitus noch Spuren von Anhänglichkeit an der Volksreligion. Dieſe war wohl nicht bloß angenommene Sprache des Geſchichtſchreibers, der ſich nach der herſchenden Vorſtellungsart des großen Haufens ſeiner Zeit bequemt. Sie hieng mit der wirklichen Ueberzeugung vom Daſeyn höherer Weſen zuſammen, die über den Lauf der Dinge und das Schikſal der Menſchen walteten, die Gerechtigkeit der Völker und Individuen belohnten, und ihre Ungerechtigkeit beſtraften, wiewohl zuweilen hierin nach einer Regel der Weißheit verfuhren, die ſich nicht von Menſchen einſehn und beurtheilen laſſe. Damit verknüpfte er auch den auf ihn von ſeinen Vorfahren vererbten Aberglauben an Wunder und Wunderzeichen, welche die dunkle Zukunft eben ſo dunkel offenbarten. Inzwiſchen dachte er über dieſe Gegenſtände doch bey weitem nicht ſo beſchränkt, wie die ältern Römer. Er iſt in der Hinſicht viel weniger religiöſer Geſchichtſchreiber, als Livius. Auch ſcheint die

die Wunderlichkeit der menſchlichen Ereigniſſe, wie ſie ihm ſein eignes Zeitalter, und die kurz vor demſelben hergehenden Begebenheiten in der Geſchichte darboten, ihm zuweilen Zweifel an der Wirklichkeit einer göttlichen Vorſehung eingeflößt zu haben. Aber die Vorſtellung von einem blinden Fatum, das die Welt und die menſchlichen Angelegenheiten regiere, oder von einem ſchöpferiſchen Zufalle, konte doch die Ahndung von einem beſſern Principe der Dinge nur in einer melancholiſchen Laune verdrängen, die ihn beym Anblicke menſchlicher Ungerechtigkeit und menſchlichen Elends anwandelte. Jene Ahndung kehrte in ſein Gemüth wieder zurück, ſo wie die Stimmung deſſelben milder und freundlicher wurde.

S. Ständlin's Bemerkungen über die Philoſophie des Geſchichtſchreibers Tacitus, als Anhang zu der Geſchichte des Skepticismus. B. II. S. 299. Hier ſind auch die dahin gehörigen Schriften und Urtheile anderer Gelehrten in den Noten angeführt. Vergl. John Hill's (Prof. zu Edinburgh) Abhandlung über die Talente und den Charakter des Geſchichtſchreibers mit Anwendung auf die Schriften des Tacitus, in den: Philoſophiſchen und hiſtoriſchen Abhandlungen der Königl. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Edinburgh. Aus dem Engliſchen (Göttingen 1789. 8.) Th. I. S. 125 ff.

§. 498.

Auch Antonin, der gekrönte Weltweise des Alterthums, wie es Friederich der Große in den neuern Zeiten war, kann in gewisser Hinsicht nur für einen rhapsodischen Philosophen gelten. Die Philosophie war bey ihm mehr Angelegenheit des Herzens und auf moralische Bildung gerichtet, als bloßes Verstandesgeschäfft, das zur Unterhaltung und Befriedigung der theoretischen Wißbegierde abzweckte. Auf dem erhabenen Pposten, wo er stand, und bey der Mannichfaltigkeit von Sorgen und Arbeiten, welche dieser nothwendig machte, konte er der Philosophie nur die wenigen Stunden widmen, die ihm zur Erholung übrig blieben. Aber gerade die Arbeiten des Tages, von denen er zu ihr übergieng, gaben ihm auch das Bedürfniß und die Veranlassung, nur eine Weißheit des Lebens bey ihr zu suchen, sich durch sie über erlittene Unfälle zu beruhigen, und der Zukunft gerüsteter entgegenzugehn. Eben die Weißheit des Lebens war es, welche er in seinen Denksprüchen zunächst sich selbst vergegenwärtigen, und hernach auch seinen Zeitgenoßen und der Nachwelt mittheilen wollte. Schon wenn man diese Denksprüche als Resultate der Unterhaltungen betrachtet, die Antonin mit sich selbst hatte, zeigen sie in ihm das Muster

eines Weiſen, das jeden nachahmungswerth iſt, in welcher Sphäre er auch immer lebe und wirke. Konnte der Beherrſcher eines halben Weltheils, ſelbſt an Tagen, die er unter dem Geräuſche der Waffen zubrachte, Momente finden, wo er einſam einen richtenden Blick in ſich ſelbſt that, und an ſeiner ſittlichen Veredlung arbeitete; ſchienen ihm dieſe Selbſtprüfungen gerade zur pflichttreuern Erfüllung ſeines Berufs als Mittel nothwendig; ſo wird auch jeder Andere in ſeinem Wirkungskreiſe Stunden der Einſamkeit nicht vermiſſen, die er der Vervollkommnung ſeiner ſelbſt weihen mag, falls er ſie nur ernſtlich zu gewinnen ſich bemüht, und das Beyſpiel auf dem Throne iſt eine um deſto ſtärkere Aufforderung zur Nachfolge, je ſeltener es vom Throne herab gegeben wird, und bey den Verhältniſſen, in welchen ſich die Herſcher der Erde befinden, die es ihnen ſo erſchweren, zur echten ſittlichen Größe des Charakters zu gelangen, gegeben werden mag. In ſeinen früheſten Jahren hatte Antonin bereits der ſtoiſchen Philoſophie gehuldigt, und es lag ganz in den Umſtänden, unter denen, und den Perſonen, zu welchen er Philoſophie trieb, daß er ſich dem Stoicismus faſt ausſchließend ergab. Aber es war nur der praktiſche Theil deſſelben, der ihn vorzüglich intereſſirte. Er abſtrahirte von den Spitzfindigkeiten, womit die theoretiſche Speculation ihn umwickelt

wickelt hatte, und bekannte ſich nur inſoferne zu den Stoiſchen Grundſätzen, als ſie wirklich auf das Leben anwendbar waren. Antonin's Leben und Denkſprüche ſind deswegen in der Geſchichte der Philoſophie auch von der Seite wichtig, weil beyde den Stoicismus darſtellen, nicht ſowohl, wie er nach einer überſpannten der menſchlichen Natur unangemeſſenen Theorie iſt oder ſeyn ſoll, als vielmehr, wie er wirklich in den praktiſchen Verhältnißen des geſellſchaftlichen Lebens ſich ausüben läßt, ohne dem Menſchen mehr zuzumuthen, als er leiſten kann.

S. *Antonin.* ad ſe ipſum I, 6. 7. *Hiſt. Aug.* Marc. Anton. c. 18. Vergl. *Gibbon's* History of the decline and fall of the roman empire Vol. I. p. 103 (ed. Baſil. 1787).

§. 499.

Bey einer Vergleichung der berühmteſten ſpätern römiſchen Stoiker in den erſten Jahrhunderten nach C. Geb. mit den ältern ergeben ſich folgende merkwürdige Unterſchiede. Erſtlich: Jene machten ſämmtlich die praktiſche Philoſophie zur Hauptſache, und wenn ſie auch die theoretiſche, insbeſondre die dialektiſchen Unterſuchungen, nicht ganz vernachläſſigten, ſo waren ihnen die letztern doch mehr Gegenſtän-

de

de einer bloß hiſtoriſchen Kenntniß, als ſolche, denen ſie ſelbſt eine ernſtliche Aufmerkſamkeit und Theilnahme geſchenkt hätten. Auch hatten die ſpätern Stoiker nicht die äußern Antriebe zur theoretiſchen Speculation, und vornämlich zur Dialektik, welche die ältern hatten, die beſtändig in einer philoſophiſchen Fehde mit den entgegengeſetzten Partenen, der Akademiker, Peripatetiker und Pyrrhoniſten, begriffen waren, deren Angriffe immer mit den Waffen der Dialektik geſchahen, und alſo auch nur durch eben dieſelben abgelehnt werden konnten. Seneca und Antonin waren Staatsmänner, für welche das äußere Intereſſe einer philoſophiſchen Schule völlig gleichgültig war. Die ältern Stoiker waren Lehrer der Philoſophie, deren Ahrung und Beyfall auch davon mit abhing, daß ſie das Anſehn ihrer Schule gegen die Eiferſucht der übrigen behaupteten. Daher mußten die letztern unaufhörlich polemiſiren, wobey es denn auch nicht fehlen konnte, daß ihre unmittelbaren Schüler, ſelbſt als bloße Dilettanten der Philoſophie, den polemiſchen Ton von ihnen annahmen, und auf die Kentniße und Fertigkeiten des Geiſtes einen Werth legten, die er vorausſetzte oder herbeyführte. Seneca und Antonin verachteten weder die theoretiſche Metaphyſik ganz, noch hielten ſie auch die dialektiſche Kunſt ſchlechthin für unnüz. Vielmehr äußert beſonders der erſtere mehrmal in ſeinen

Schrif-

Stillſchweigen, daß ſie zur Beförderung der Geiſtesgegenwart des Geiſtes und zur Gründlichkeit der Einſicht ſehr heilſam ſey. Aber ſie tadelten ihre Vorgänger deshalb laut und bitter, daß ſie zu viel Mühe und Zeit dabey verloren, den Hauptzweck der Philoſophie, die Bildung des ſittlichen Charakters, darüber aus den Augen geſetzt, und die wirkliche Vervollkommnung der Wiſſenſchaft mehr gehindert als aufgehalten, als begünſtigt und erleichtert hätten. Sogar Epiktet, ob er gleich öffentlicher Lehrer der Philoſophie war, und den Nutzen, den die Dialektik in der That haben kann, ſo wenig verkannte, daß er ihn vielmehr ausdrücklich hervorzuheben und darzulegen ſuchte, eiferte doch ſehr dagegen, daß man ein Hauptſtudium aus ihr mache, und das eigentliche Ziel des Philoſophirens, Einſicht in das Weſen der Tugend, und Fertigkeit in der Ausübung derſelben, verfehle. Dialektiſche Geſchicklichkeit, erklärte er freymüthig, führe ſehr leicht zum Wahne und Dünkel; könne ſehr leicht gemisbraucht werden; ſie habe nur als Mittel zur wahren Erkenntniß relativen Werth, und müſſe nur als ſolches ſtudirt und angewandt werden. Jene praktiſche Tendenz in der Philoſophie der ſpätern Stoiker wurde dadurch noch lehrreicher und anziehender, daß ſie in ihrem eigenen Privatverhältniſſen, und in den Zeitumſtänden, unter welchen ſie lebten, zum Theile ihren Grund hatte. Die

lehr-

lehrten Maximen und eine Denkart überhaupt, die aus wirklichen Erfahrungen, nicht aus bloßer philoſophiſcher Betrachtung, entſprang, von jenen ihre Richtung und ihre Farbe erhielt, und wiederum auf ähnliche Lagen des Lebens Anwendung leidet. Wer hört nicht gern den Antonin als Philoſophen auf dem Throne, den Seneca, als Günſtling eines Tyrannen und das Spiel ſeiner Launen, den Epiktet, als geweſenen Sclaven, über die Weisheit des Lebens reden, jeden nach ſeinen beſondern nicht gemeinen Verhältniſſen und Erfahrungen? Zweytens: Die ſpätern Stoiker waren entfernt von der Einſeitigkeit und Pedanterey, die den ältern ſo oft eigen war, und ihnen ſo häufig die Spöttereyen der andern philoſophiſchen Partenen zuzog. Sie nahmen auch aus andern philoſophiſchen Syſtemen auf, was ihnen wahr und nützlich, und zur Erreichung des Endzwecks der Philoſophie überhaupt beyzutragen ſchien. Dieſes gilt hauptſächlich in Anſehung der theoretiſchen Philoſophie. Es war kein Partengeiſt, der ſie hier leitete, und für die Mangelhaftigkeit gewiſſer Gründe dieſer und jener Behauptungen und Sätze des Syſtems blind machte. In der Phyſik (im weitern Sinne des Worts) wichen nicht nur Seneca, der ſich unter den ſpätern Römern mit dieſer am fleißigſten beſchäftigte, ſondern auch Epiktet und Antonin gar ſehr von den ältern Stoikern ab. Sie verwarfen manche

Hypo-

Hypotheſen und Erklärungen derſelben gänzlich; und waren geneigter, bald dem Plato, bald ſelbſt dem Epikur, u. a. beyzupflichten. Im Allgemeinen zeichnet ſich ihre Manier, über metaphyſiſche Probleme zu philoſophiren, durch eine ruhige Beſcheidenheit aus, die jeden unnützen Subtilitätenkram und jedes Wortgezänke verſchmähte. Nur dem praktiſchen Theile des Stoicismus waren ſie mit voller Ueberzeugung ergeben, wiewohl ſie doch die Grundſätze mit Hinſicht auf die Schwäche der menſchlichen Natur ſehr milderten. Drittens: Die ſpätern Stoiker verbanden die Moral mehr mit der Religion, als die ältern thaten. Es war dies im geringſten nicht dem Einfluße des Chriſtenthums zuzuſchreiben, das damals ſich im römiſchen Reiche zu verbreiten anfieng, wie einige neuere Gelehrte geglaubt haben. Vielmehr erhellt aus den Werken des Seneca, Epiktet und Antonin offenbar, daß Epiktet die ſogenannten Chriſtianer nicht einmal als eine beſondere Religionspartey kannte, ſondern ſie mit den Juden verwechſelte, und die beyden andern Schriftſteller ſie als Schwärmer verachteten. Aber die Bearbeitung der Moral ſelbſt, und die Betrachtung des menſchlichen Lebens in ſeinem Verhältniße zur Pflicht, konte an ſich ſelbſt Urſache werden, daß auch der Begriff von Gott mehr geläutert und näher mit der Moral verknüpft wurde. Es iſt dies nicht ſo zu ver-

verſtehn, als ob die ſpätern Stoiker die Pflichten für göttliche Gebote angeſehen hätten. Im Gegentheil wieſen ſie ihnen die Vernunft zur einzigen Quelle an. Aber ſie benutzten die Idee von Gott mehr als Triebfeder zur Befolgung der ſittlichen Geſetze, wie vor ihnen geſchehen war. Sie hatten ſich bereits von den Feſſeln der Volksreligion losgewunden, und konten auch bey der zu ihrer Zeit freyern religiöſen Denkart des großen Publicums ohne Rückhalt ihren religiöſen Glauben darlegen. Daher ſtellten ſie ein höchſtvollkommnes und moraliſches Weſen als den Vater der Götter und Menſchen, als den Urheber und Regierer der Welt auf. Die göttliche Vernunft war ihnen die Quelle und der Grund der menſchlichen, und die Ausübung des Pflichtgeſetzes der menſchlichen Vernunft bekam bey dieſer ihrer Vorſtellungsart ein neues mächtiges Motiv durch die Idee des Verhältniſſes, worin der Menſch zur Gottheit ſtehe, der Würde, die ihm daſſelbe ertheile, und die er um ihrer ſelbſt willen zu behaupten habe. Auch die eſoteriſche Philoſophie der ältern Stoiker hatte zwar viel ſubtiliſirt über die letzte Urſache der Welt, und die Beziehung, in welcher jene zu dieſer ſtehe. Sie hatte ebenfalls die Reſultate der Speculation zur Kritik der Volksreligion angewandt. Aber da ſie den Begriff von Gott abgeſondert von der Welt unterſuchte, ſo hinderten die dialektiſchen

Schwie-

Schwierigkeiten, die hierbey der theoretischen Vernunft unvermeidlich aufstoßen, daß sie daher auf das Meine kam, und der Begriff von Gott bis auch für die Moral gänzlich unbrauchbar ist. Es ist erst ein Verdienst der spätern Stoiker, Moral und Religion näher verbunden zu haben. Diese Vereinigung gab ihnen auch Gelegenheit, der Vernunft an die Hand, wenn sie sich bey den Lehren, einerseits von der Vorsehung, und anderseits von der Freyheit des Menschen, in Zweifel verwickelt fühlten, die sie nicht zu lösen wußten. Viertens: Die spätern Stoiker bestimmen ungleich genauer, als die ältern, die Begriffe einzelner Pflichten, die Art ihrer wirklichen Ausübung, die Motive und die Mittel dazu. Jene waren hierin weniger überspannt, als diese, und nahmen mehr Rücksicht auf die Menschliche Natur, wie sie ist, für die das Ideal des Weisen, wie es die ältern Stoiker aufstellten, gar nicht erreichbar seyn konnte. Sie empfahlen daher auch neben der Strenge gegen sich selbst Toleranz und Billigkeit in der Beurtheilung des moralischen Werthes Anderer. Fünftens: Auch in der Lehre von der Fortdauer nach dem Tode unterschieden sich die spätern Stoiker von den ältern. Diese leugneten sie zwar nicht alle schlechthin. Einige, z. B. Panätius, suchten die Sterblichkeit der Seele sogar zu demonstriren (Cic. Quaest. Tusc. I, 32). Hingegen andere

re behaupteten, wiewohl bedingt, die Unſterblichkeit des Vernunftweſens, und erklärten die Seelen für Dämonen, die nach dem Tode des Körpers an einem Orte unter dem Monde ſich aufhielten, wo ſie den reinſten Aether einathmeten. Kleanth ließ die Seelen bis zur allgemeinen Weltrevolution durch Feuer oder Waſſer, fortdauern; Chryſippus nur die Seelen der Weiſen. Inzwiſchen hatte doch der urſprüngliche theoretiſche Stoicismus das einmalige Aufhören der perſönlichen Exiſtenz nach dem Tode zur Folge, ſey es nun, daß dieſes als eine Rückkehr des Seelenprincips zu den Elementen, oder zu der Weltſeele, oder daß es erſt als eine Wirkung der allgemeinen Weltrevolution angenommen wurde. Für den ältern praktiſchen Stoicismus aber war der Begriff der Unſterblichkeit völlig gleichgültig. Nach dieſem belohnte ſich die Tugend durch ſich ſelbſt, wie ſich das Laſter durch ſich ſelbſt beſtrafte; das Ideal der Tugend war das höchſte Gut, und mit der Glückſeeligkeit identiſch; der Weiſe ſtellte ſchon in dieſem Leben das höchſte Gut in ſeiner Vollendung dar, und es bedurfte hierzu des Poſtulats der Unſterblichkeit nicht. Allerdings mußte mit dieſer Philoſophie das Gefühl ſehr oft im Widerſtreite ſeyn. Jede Reſignation, welche die Pflicht von dem Weiſen foderte, mußte auf einem zweckloſen Eigenſinne der Vernunft zu beruhen ſcheinen; und ſo erhaben auf der einen

Seite ſich der Stoiſche Weiſe in ſeiner Vernunftwürde darſtellte, ſo unklug mußte er in manchen Fällen dem geſunden praktiſchen Menſchenverſtande vorkommen. Daher läßt ſich auch die fortgeſetzte Bemühung ſelbſt der ältern Stoiker erklären, durch theoretiſche Gründe die Fortdauer der Seele nach dieſem Leben darzuthun, und die Ausſicht auf einen künftigen Zuſtand der Glückſeligkeit als Vergeltung der Tugend an das irdiſche Daſeyn zu knüpfen. Auffallend verräth ſich dieſe aus praktiſchem Bedürfniße entſprungene Bemühung in Beziehung auf die Lehre von der Unſterblichkeit bey den ſpätern Stoikern. Daß Seneca von der Unſterblichkeit überzeugt geweſen wäre, kann man freylich nicht behaupten; aber er ſuchte doch nach Gründen in der Natur der Seele, um ſie vernunftmäßig zu folgern; er hegte einen Glauben daran, der ſich auf Gefühl ſtützte; er leitete Beruhigung aus dieſem Glauben ab, bey den Unfällen und Widerwärtigkeiten des Lebens; kam ihm auch die Hoffnung zuweilen als ein Traum vor, ſo betrachtete er ſie doch als einen ſchönen, erquickenden, Herzerhebenden Traum, deßen Genuße in der Phantaſie er ſich gerne überließ, und den er auch gerne andern mittheilte, die er tröſten wollte. Seine Ahndung eines künftigen Daſeyn's würde nicht bloß Ahndung und Hoffnung gebliben ſeyn, wenn er der Möglichkeit, durch theoreti-

ſche

ſche Unterſuchung etwas darüber feſtzuſetzen, ſchärfer nachgedacht, das moraliſche Vernunftbedürfniß des Menſchen tiefer ergründet, und die Idee von Gott, als dem Urheber der phyſiſchen, wie der moraliſchen Welt, beſſer benutzt hätte. Weniger deutlich zeigt ſich ein Glauben an Unſterblichkeit beym Epiktet und Antonin. Aber man hat auch keinen Grund anzunehmen, daß ſie das Gegentheil geglaubt hätten. Vielmehr folgten ſie dem ſittlichen Gebote der Vernunft mit Reſignation auf alles dasjenige, was jenſeit des Grabes ſeyn oder nicht ſeyn könte, und ihre Vorſtellungen von der moraliſchen Natur Gottes und dem Verhältniße deſſelben zu den Menſchen verbürgten ihnen, daß nach dem Tode zum mindeſten kein ſchlimmes Schickſal ihnen bevorſtehe. Sie empfahlen daher die entſchiedenſte Gleichgültigkeit, wie gegen die Scheingüter und Scheinübel des Lebens, ſo auch gegen den Tod. Der Weiſe hatte nichts zu fürchten, mochte auch eine Fortdauer der Perſönlichkeit nach dem Tode ſtatt finden, oder nicht.

S. auſſer den angeführten Abhandlungen des Hrn. Conz für die Geſchichte und das Eigenthümliche der ſpätern Stoiſchen Philoſophie, und der Abhandlung des Hrn. Meiners über den Antonin (Commentatt. Soc. Gotting. ad. a. 1783. 84) auch noch: Ueber den Seneca und ſeine Philoſophie,

im Journale für Literatur und Völkerkunde 1784. St. IV. VI. — *Eloge de Marc Aurele*; par Mr. *Thomas*. A Paris, 1773. 12. — Mark Aurel, von Ignaz Feßler. Breßlau 1791 — 93. Vier Bände — Mark. Aurel's Unterhaltung mit ſich ſelbſt. Aus dem Griechiſchen, mit Anmerkungen und Verſuchen zur Darſtellung ſtoiſcher Philoſopheme, von Joh. Wilh. Rechc; Frankfurt am Mayn 1797. 8. — *Meiners* Stoicorum ſententiæ de animarum poſt mortem ſtatu et fatis, in den Verm. phil. Schriften B. II.

Zwölf-

Zwölfter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Juden im Zeitalter Chriſti.

Quellen: Die Bücher des Alten und Neuen Teſtaments. — *Flavii Ioſephi* Opera; ed. *Havercamp*; Amſtelod. 1726. fol. Tomi II. Eine neue Ausgabe hat Hr. Dr. Oberthür in Würzburg beſorgt (Lipſ. 1782—85 Tomi III, 8); nur ſind die verſprochenen Anmerkungen bisher noch nicht geliefert worden. Beſonders merkwürdig ſind hier die Antiquitates judaicae libb. XX, und: De antiquitate gentis judaicae contra Apionem libb. II. — *Philonis* Opera; ad editionem *Thomæ Mangey* (Londini, 1742; 2 Voll. fol.) collatis Mſtis edenda curavit *Aug. Fried. Pfeiffer*; Erlangae 1785—92. V. Voll. 8. Die Ausgabe

gabe iſt noch nicht vollendet. — Codex pſeudepigraphus Veteris Teſtamenti, collectus et illuſtratus a *Io. Alb. Fabricio*; Hamb et Lipſ. 1713 — 23. Voll. II. 8. — *Ejusdem* codex apocryphus Novi Teſtamenti. Hamb. 1703. 8. — *Euſebii* Præparatio Evangelica; ed. F. *Vigeri*; Lipſ. 1688. fol. — *Ejusd.* evangelicæ demonſtrationis libb. X; ed. Lipſ. 1688. fol. — *Ejusd.* hiſtoriæ eccleſiaſticæ libb. X. ed. Turin. 1748. fol. Von dem letztern Werke hat Stroth eine deutſche Ueberſetzung geliefert. — Der Talmud — *Zend-Aveſta*, ouvrage de *Zoroaſtre*. — traduit en francois ſur l' Original *Zend* — par Mr. *Anquetil du Perron*; à Paris 1771. Tomes II, 4. Vergl. über die zum Zendaveſta gehörige Literatur Lehrbuch Th. I. S. 61. ff.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Chriſtoph. Wolfii* Bibliotheca hebraea. Hamb. 1715 — 33. 4. Voll. 4. — *Herm. Fr. Koecheri* Bibliotheca hebraica ſecundum ordinem bibliothecae hebraicae *I. C. Wolfii* diſpoſita, Analecta literaria hujus operis ſiſtens. Ienae 1783. 84. Partes II; 4. — Nöſſelt's Anweiſung zur Kentniß der beſten Bücher in allen Theilen der Theologie 3te Aufl. Leipzig 1790. 8. Vergl. Ebendeſſ. Anweiſung zur Bildung angehender Theologen; 2te Aufl. Halle 1791. 3. B. 8. — Einleitung in das alte Teſtament, von J. G. Eichhorn; Leipzig 1787; 3 Theile gr. 8. Ebendeſſ. Einleitung in die apokryphiſchen Bücher alten Teſtaments; Leipzig

zig 1795. 8. — Joh. David Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes. Erſten Theils erſter Abſchn. Hamburg 1787. 4. — Ebendeſſ. Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes; 4te Aufl. Göttingen 1788; 2 B. 4. Die engliſche Ueberſetzung dieſes Werkes iſt theils von dem Ueberſetzer Herbert Marſh, theils von dem Verf. ſelbſt, mit beträchtlichen Zuſätzen bereichert worden. — Heinr. Carl Alex. Hänlein's Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Teſtaments. Zwey Theile; Erlangen 1794. — Trium ſcriptorum illuſtrium (*Nic. Serarii*, *I. Druſii*, *Ioſ. Scaligeri*) de tribus Iudaeorum ſectis ſyntagma; Delphis. P. II, 4. (cura *Iacob. Triglandii*). Der Herausgeber dieſer Sammlung hat auch eine eigene Abhandlung über die Secte der Karaiten beygefügt. — Eiſenmenger's entdecktes Judenthum. B. II. Königsberg 1711. 4. — *I. Franc. Buddei* Introductio ad hiſtoriam philoſophiae Ebraeorum; Halae 1728. 8. — *Bruckeri* hiſt. crit. Philoſ. T. II. p. 639 ſq. — *Iacques Basnage* Hiſtoire des Iuifs, depuis Ieſus Chriſt juſqu' à préſent pour ſervir de continuation à l' hiſtoire de Ioſeph. Nouv. ed. A la Haye; 1716. Voll. IX. 12. — L. Holberg's jüdiſche Geſchichte von Erſchaffung der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten. Aus dem Däniſchen überſ. von Desbarding. Altona und Flensburg 1747. 2 Th. 4. — Chr. Baſtholm's Geſchichte der Juden, von

Schöpfung der Welt an bis auf itzige Zeiten, mit hiſtoriſchen, geographiſchen, chronologiſchen, und kritiſchen Erläuterungen. Aus dem Däniſchen von Joh. Fr. Marcus. Leipz. 1786, 3 B. 8. — *C. W. F. Walchii* Commentatio de philoſophia Orientali, ſteht hinter: *I. D. Michaelis* Syntagma commentationum Societati Sc. Gotting. oblatarum. P. II. Gottingae 1767. 4. Vergl. Meiners Grundriß der Geſch. der Weltweisheit S. 169. — *R. Cudworthi* Syſtema intellectuale Univerſi; ex verſ. et cum notis et diſſertatt. *Mosheimii*; ed. II. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. — *Th. C. Tychſen* Comment. de religionum Zoroaſtricarum apud exteras gentes veſtigiis; in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Voll. XI. XII. Zu den über die Zoroaſtriſche Philoſophie in dieſem Lehrbuche Th. I. S. 61. gegebenen literariſchen Notizen ſind noch hinzuzufügen: Joh. Nicol. Steph. von Bock Abhandlung über das Alterthum des Zend Aveſta; aus der franzöſiſchen Handſchrift des Vf. überſ. und mit Anm. von Büſching in deßen Wöchentlichen Nachrichten 1779. S. 329 f. und in deßen Magazine B. XIX. S. 183 ff. Das Original ſteht auch in den Memoires de la Societé des antiquités de Caſſel. Tom. I; A Caſſel 1780. — Reponſes à quelques unes des notes critiques faites par Mr. *Büſching* ſur un memoire relatif à l'antiquité du Zend Aveſta, in Büſching's Magazine B. XVII. S. 189. — Memoire hiſtorique ſur Zoroaſtre et Confucius; à Halle 1787. 4; auch in

Bü-

Büſching's Magazin B. XXI. S. 361—384. — Ormuby's lebendiges Wort des Zoroaſter, oder Zendaveſta in einem Auszuge; nebſt einer Darſtellung des Religionsſyſtems der Perſer, von Friedr. Sim. Eckard; Greifswald 1789. 8. — *Zoroaſtre, Confucius* et *Mahomet* comparés comme Sectaires, Legislateurs et Moraliſtes, avec le tableau de leurs dogmes, leurs loix, et de leur morale, par Mr. *de Paſtoret*. à Paris 1787. 8. — C. W. Flügge's Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit, Auferſtehung, Gericht und Vergeltung. Zwey Theile. Leipzig 1794. 8. *Stäudlin* Progr. de theolog. moral. Hebr. ante Chriſtum hiſtoria, Gottingae 1794. 4.

§. 500.

Sowohl die religiöſe als die philoſophiſche Vorſtellungsart der Juden in Paläſtina erfuhr in der Periode vom babyloniſchen Exile bis auf Chriſtus eine weſentliche Veränderung. Hauptſächlich hatte dieſe ihren Grund in der Verbreitung Zoroaſtriſcher Philoſopheme durch das ganze Morgenland, und in dem Einfluße der griechiſchen, namentlich der Platoniſchen Philoſophie. Die nächſte Veranlaſſung zur Bekantſchaft der Juden mit jener gab ſelbſt ihr Aufenthalt in Babylon während und nach der ſiebenzigjährigen Gefangenſchaft, und in der Folge der kriegeriſche Zug des Kambyſes nach Aegypten. Dieſe fand

in Paläſtina Eingang durch die vorübergehende Occupation des Landes von Alexander dem Groſſen, und die Verbindung der Juden mit den Aegyptiern unter den Ptolemäern, und ſpäterhin mit den Römern, bey denen damals griechiſche Ideen ziemlich allgemein im Umlaufe waren. Die Anhänglichkeit der Juden an ihre hergebrachte Moſaiſche Religion und die durch dieſelbe beſtimten Glaubensartikel und Gebräuche aber wurde wiederum Urſache, daß ſie jenes Mancherley von Philoſophemen aus den verſchiedenartigſten Quellen mit dieſen zu vereinigen, dieſe aus jenem zu erläutern, zu beſtätigen ſuchten, und dadurch das ſonderbare Amalgama von Philoſophie bildeten, was man bald jüdiſche Philoſophie vorzugsweiſe, bald gnoſtiſche Philoſophie nennt, und das ſich am charakteriſtiſchſten in den Werken des Philo und Joſephus zeigt. Es iſt in mehr als Einer Hinſicht wichtig, und nothwendig, die Beſchaffenheit der jüdiſchen Philoſophie an und für ſich zu unterſuchen, theils wegen des Verhältnißes, worin ſie zum Inhalte des Neuen Teſtamentes ſteht, als der Urkunde unſers gegenwärtigen poſitiven Religionsſyſtems, theils wegen der Wirkungen, die ſie auf die Schikſale der Philoſophie überhaupt gehabt hat. Ungeachtet übrigens die philoſophiſche Denkart der Juden mit ihrer religiöſen auf das genaueſte zuſammenhängt;

ſo

ſo kann doch hier nur jene in Betrachtung kommen.

§. 501.

Einige neuere Gelehrte haben die Exiſtenz einer ſogenannten Orientaliſchen Philoſophie in Paläſtina und Aegypten, bevor ſich das Chriſtenthum bildete, und die nicht nur einen ſehr weſentlichen Beſtandtheil der Philoſophie der Juden ausgemacht habe, ſondern auch im urſprünglichen Chriſtenthume unverkennbar ſey, beſtritten. Allerdings konte ſie auch vor den Entdeckungen Anquetil's du Perron in Anſehung der Zoroaſtriſchen Philoſophie und den durch dieſe vornämlich veranlaßten genauern Unterſuchungen über die Religionen und Philoſopheme des innern Aſiens, und deren Verbreitung, ſehr problematiſch ſcheinen. Unter der Vorausſetzung, daß die heiligen Bücher alten und neuen Teſtaments ihren Urſprung einer höhern Eingebung verdankten, ließ ſich derſelben Inhalt erklären, ohne ihn auf eine anderweitige Quelle, die in einer Orientaliſchen Philoſophie anzutreffen ſey, zurückzuführen. Die Philoſophie der Juden, deren die neuteſtamentlichen Schriftſteller erwähnen, und des Philo und Joſephus, glaubte man aus der mis-

ver-

verſtandenen Platoniſchen Philoſophie, und der Verbindung derſelben mit den religiöſen und philoſophiſchen Begriffen des alten Teſtaments herleiten zu können. Die Angaben von Philoſophemen der großen orientaliſchen Völker, der Perſer, Sineſen, Hindoſtaner, bey den ſpätern griechiſchen Schriftſtellern, die mit jüdiſchen und chriſtlichen Begriffen, auch im Ausdrucke, nicht ſelten zuſammentreffen, aber von den Griechen, wie, nach dem Zeugniße der neuern Reiſebeſchreiber, von jenen Völkern ſelbſt, eine originale Abkunft von ältern Weiſen, die mehr Jahrhunderte vor der Epoche des Chriſtenthums lebten, haben ſollen, gelten den Leugnern der Orientaliſchen Philoſophie in Paläſtina geradezu für unhiſtoriſch. Der Zendaveſta, die heiligen Bücher der Sineſen und Hindus, ſind Producte neuerer Prieſterfiction. Was in ihnen mit jüdiſcher und chriſtlicher Vorſtellungsart Analoges iſt, iſt eben ſo erſt nach der Epoche des Chriſtenthums durch Juden und Chriſten zu jenen Völkern verpflanzt worden; wie das, was der griechiſchen Philoſophie ähnelt, durch die Griechen zu Alexander's Zeit, und nach ihm.

Das Daſeyn einer Orientaliſchen Philoſophie vor Chriſti Geburt, unabhängig ſowohl von dem Judenthume und Chriſtenthume, als

von

von der Philoſophie der Griechen, haben unter den neuern Gelehrten vorzüglich Brucker, in deßen kritiſcher Geſchichte der Philoſophie (T. II. p. 639) ſchon ein eigener Abſchnitt: de philoſophia Orientali enthalten iſt, vor ihm Mosheim (Diſſert. hiſt. eccleſ. p. 217 ſq.) und hernach Walch in Göttingen, behauptet. Da aber zur Zeit dieſer Gelehrten die Exegeſe der Bibel noch nicht ſo vervollkommnet war, wie in unſern Tagen; da ſie ferner in Beziehung auf die Perſiſche Philoſophie nur die fragmentariſchen, unbeſtimten und ſich widerſprechenden Nachrichten ſpäterer griechiſcher Schriftſteller, und die unbefriedigenden Sagen und Notizen einiger Reiſebeſchreiber, ſo wie ſie Thomas Hyde in ſeinem Werke de religione Perſarum geſammelt hatte, benutzen konten; ſo ſah jene Behauptung freylich einer ungegründeten Vermuthung ähnlich. Porphyr (vit. Plotini cap. 16.) erwähnt einer παλαιας φιλοσοφιας, die bey der Vorſtellungsart vieler Chriſten und anderer Ketzer zum Grunde gelegen habe. Aber dieſe παλαια φιλοσοφια ließ ſich auch anders deuten. Man brauchte dabey nicht gerade an eine originale orientaliſche Philoſophie zu denken. Fabricius (Bibl. Gr. V. p. 135.) hat von einem Valentinianer Theodotus ein Fragment aufgenommen: Εκ των Θεοδοτε και της ανατολικης καλουμενης διδασκαλιας — επιτομαι. Hier ſcheint die ανατολικη διδασκαλια ganz beſtimt eine beſondere morgenländiſche Phi-

Philoſophie zu bezeichnen. Es konte aber unter derſelben auch eben das Gemiſch von Philoſophie gemeynt ſeyn, das ſich kurz vor und zu Chriſti Zeit aus der alten Hebräiſchen Religion und der griechiſchen Philoſophie in Aegypten, Syrien und Paläſtina gebildet hatte. Noch ungültiger zum Beweiſe der Exiſtenz einer Orientaliſchen Philoſophie ſcheint eine Stelle des Eunapius (Vit. Aedeſii p. 61), wo er von unbekannten Fremdlingen, die der Vater der Soſipatra kennen lernen wollte, ſagt, ſie hätten ſich als τινὰ ἀμυήτους τῆς Χαλδαϊκῆς καλλιμμένης σοφίας gezeigt; denn dieſe chaldäiſche Weisheit konnte eine ganz andere ſeyn, als die itzt ſogenannte Orientaliſche Philoſophie. Hr. Meiners hat daher nach ſeinem hiſtoriſchen Geſichtspuncte die Meynung von einer beſondern Orientaliſchen Philoſophie gar nicht ganz ohne Grund verworfen. "Die Zeugniſſe und Gründe", ſagt er (Grundriß der Geſch. der Weltw. S. 169), "wodurch man die Wirklichkeit dieſer Orientaliſchen Philoſophie zu beweiſen ſucht, ſcheinen mir nichts weniger als genugthuend, und ich halte daher dieſe Philoſophie für ein unhiſtoriſches Phantom, das in's Künftige in keiner wahren Geſchichte Platz finden ſollte". Da er in der Folge auch die Echtheit des Zendaveſta aus nicht unwichtigen, wiewohl nichts weniger als ſtringenten, kritiſchen und hiſtoriſchen Gründen verwarf, und er bisher, ſo viel ich weiß, das Reſultat ſeiner Unterſuchun-

chungen, ungeachtet der ihm gemachten Einwürfe, nicht abgeändert oder aufgegeben hat, ſo konte und kann auch ein Argument, das die Echtheit des Zendaveſta vorausſetzt, für ihn keine Beweiskraft haben. Herr Tiedemann ſtimt mit Herrn Meiners überein, und hat der Orientaliſchen Philoſophie, deren Originalität er ebenfalls leugnet, keinen Platz in ſeiner Geſchichte der ſpeculativen Philoſophie eingeräumt, außer, um mich ſo auszudrücken, einen negativen. Er erklärt ſich hierüber folgendermaaßen (Geiſt der ſpecul. Phil. B. III S. 98): "Es iſt leicht zu ermeſſen, daß weder die Gnoſtiker ſelbſt, noch ihre Zeitgenoſſen insgeſamt, über Echtheit alt Perſiſcher und Chaldäiſcher Lehren Zeugniß abzulegen im Stande ſind, und daß dieſe Frage durch Ausſagen von ſtärkerem Gewichte muß entſchieden werden. Die Berufung dieſer Schwärmer auf unleugbar untergeſchobne Zoroaſtriſche, und andre Bücher, macht ihre Behauptung alles Anſehns, und ſie ſelbſt aller Gültigkeit als Zeugen verluſtig. Es iſt ferner unleugbar, daß kein echtes Document, oder Zeugniß von einigem Nachdrucke über das hohe Alter der feinern Emanationstheorie bey Perſern und Chaldäern vorhanden iſt, und daß dieſe in der Platoniſchen Schule gelehrt ward. Das Daſeyn ſolch einer morgenländiſchen Philoſophie ruht demnach auf keinen einigermaaßen ſichern Gründen. — "Lehren, mit neuen Zuſätzen verbrämt, wenn auch die Vertheidiger gegen den Erfinder vom Hauptſtoffe diſputiren, kön-

können dem unerachtet ſehr gut Platoniſchen Urſprungs ſeyn". — "Sonach iſt dieſe orientaliſche Philoſophie kein beſonderes, noch auch ſorgfältig ausgearbeitetes Gebäude, oder eine beſondere Philoſophenſecte; ſie beſteht bloß in wenigen zerſtreuten und nichts weniger als regelmäßig geformten (alt orientaliſchen) Vorſtellungen. Vergl. die Preisſchrift des Hrn. Tiedemann: De origine Magiæ.

§. 502.

Inzwiſchen ſo viel auch mit einigem Scheine der Wahrheit gegen die hiſtoriſche Behauptung einer originalen Morgenländiſchen Philoſophie vorgebracht iſt und werden kann; ſo iſt ſie doch meiner Einſicht und Ueberzeugung nach durch die Fortſchritte der neuern bibliſchen Kritik und Exegeſe, durch die Unterſuchungen über den Zendaveſta, durch die genauern und vollſtändigern Notizen von der Beſchaffenheit der Religionen der großen Völker Aſiens, der Geſchichte dieſer Religionen und ihrer heiligen Urkunden, die wir neuern Reiſenden verdanken, durch die größere Aufklärung der ältern Geſchichte des innern Aſiens überhaupt, und endlich durch die ſorgfältigere Entwickelung der wahren Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſo-

ſo-

ſophie, in denen doch zu manchen Vorſtellungsarten, die der orientaliſchen Philoſophie beygemeſſen werden, ſchlechterdings keine Veranlaſſung anzutreffen iſt, faſt auſſer allem Zweifel geſetzt worden. Erſtlich: In den ältern Hebräiſchen Urkunden bis auf die Zeiten des Esdras haben die Hebräiſche Religion und Philoſopheme einen ganz andern Charakter, als wie ſie in den bibliſchen Büchern nach jener Periode haben. In jenen findet man von den Vorſtellungen Gottes als eines Lichtweſens; von der Finſterniß als dem Principe des Böſen im Streite mit dem Lichte; von guten und böſen Engeln; von dem Abfalle der letztern, ihrer Verdamniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle; von einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Böſen; von der Verderbniß des Körpers (des Fleiſches) keine Spuren. Aus der Moſaiſchen Kosmogonie, ſofern ſie Züge der Orientaliſchen Philoſophie enthält, kann kein Einwurf hiergegen entlehnt werden; denn bekantlich iſt der Urheber und die Quelle derſelben eben ſo zweifelhaft, wie die Zeit, wo ſie mit den übrigen Moſaiſchen Schriften verbunden, und an die Spitze derſelben geſtellt wurde. Nach der angegebnen Epoche zeigen ſich jene Vorſtellungsarten in den bibliſchen Büchern, vorzüglich des neuen Teſtaments, ſo, daß man auf ihre allgemeine Verbreitung in Paläſtina ſchließen kann. Es muß

alſo in der Geſchichte des jüdiſchen Volks eine Veranlaſſung hierzu liegen, und dieſe findet ſich offenbar in der Verbindung der Juden mit den Perſern und Chaldäern gerade zu der Zeit, wo das Zoroaſtriſche Inſtitut in ſeiner vollen Blüthe war, und ſich durch das ganze öſtliche und ſüdweſtliche Aſien fortpflanzte. Die Zoroaſtriſchen Philoſopheme treffen aber auf das genaueſte mit den obigen Vorſtellungsarten zuſammen, und dienen ſogar, den Urſprung und Sinn derſelben noch weiter aufzuhellen. Daß gewiße Grundideen, z. B. von der Lichtnatur Gottes, eigentlich morgenländiſch waren; daß der größte Theil des damals auch unter den Juden herſchend gewordenen Aberglaubens an Reinigungsgebräuche, an Magie und Theurgie, ſeine Abkunft von den Perſern und Chaldäern, und insbeſondre aus dem Zoroaſtriſchen Inſtitute hatte, wird ſelbſt von den entſchiedenſten Leugnern der Orientaliſchen Philoſophie zugeſtanden. Warum ſollten alſo nicht andere religiöſe und philoſophiſche Ideen, die vorher den Juden nicht eigenthümlich waren, die man aber kurz vor und während Chriſti Epoche gänge und gäbe antrifft, und die mit der Zoroaſtriſchen Lehre dieſelben ſind, eben in dieſer ihre Quelle haben? Zweytens: Die gänzliche Unechtheit des neuerlich erſchienenen Zend-

ave-

aveſta iſt nicht erwieſen. Im Gegentheile kann man wohl als ausgemacht annehmen, daß dabey wirklich urſprünglich Zoroaſtriſche Ideen zum Grunde liegen, wenn auch keine einzige Originalſchrift des Zoroaſter ſelbſt darin enthalten ſeyn ſollte. Zuverläſſigen hiſtoriſchen Datis nach kann man die Entſtehung des Zoroaſtriſchen Inſtituts in die Zeiten des Cyaxares Königs von Medien ſetzen. Sie gieng alſo lange vor der Platoniſchen Philoſophie her, und die Zoroaſtriſchen Philoſopheme mußten der Natur der Sache nach durch den Aufenthalt von Juden in Babylon, und durch den Feldzug des Kambyſes, weit früher in Paläſtina bekant werden, als die Philoſophie der Griechen, namentlich die Platoniſche, es werden konte. Drittens: Es laſſen ſich zwar in der Platoniſchen Philoſophie Vorſtellungsarten auffinden, die mit den Orientaliſchen Philoſophemen eine entfernte Aehnlichkeit haben, oder den Keim zu denſelben dargeboten haben konten. Beſonders enthält der Timäus des Plato Manches, was ſich allenfalls dahin ziehen läßt, wie denn überhaupt aus dieſem Dialoge vorzüglich die Hauptfäden zu dem nachherigen Neoplatonismus genommen ſind. So ſcheint im Platoniſchen Syſteme die rohe der urſprünglichen Materie einwohnende, in unordentlicher zerſtörender Be-

wegung ſich äuſſernde Weltſeele, aus der, ſofern ſie auch zum Körper des Menſchen gehört, Plato das ſittliche Verderbniß herleitete, mit der Lehre der Orientaliſchen Philoſophie von der Böſartigkeit der Materie überhaupt, und auch des menſchlichen Körpers als ſolchen, analog zu ſeyn. Aus der Gottheit läßt Plato die gute Weltſeele hervorgehn; ſie iſt der Quell aller vernünftigen Dämonen in den Geſtirnen, der Genien, und der Seelen der Menſchen; der Grund aller Ordnung und Zweckmäſſigkeit in der Natur. Hier könte man die Veranlaſſung zu der Emanationstheorie des Morgenlandes, ſelbſt zu der Dämonologie deſſelben, anzutreffen vermeynen, die durch die feurigere Phantaſie der Aſiaten nur erweitert ſey. Plato redet auch, wie die mythiſchen Philoſopheme des Orients, von gefallenen Geiſtern, die im Stande der Büſſung lebten, und darum in materielle Körper gebannt wären, wo ſie nur durch Selbſterhebung zur Vernunftwürde, und beharrlichen Kampf gegen die ſinnlichen Begierden, als Wirkungen der Materie, ihren angeſtamten göttlichen Adel wieder erlangen könten. In der That iſt auch der Beytrag gar nicht zu verkennen, den die Platoniſche Philoſophie zu dem Gnoſticismus der Juden, hauptſächlich wie er ſich in den Werken des Philo und Joſephus zeigt, hergab. Beyde Schriftſteller reden ſo-

gar

gar ausdrücklich von der Platoniſchen Philoſophie, wiewohl ſie dieſelbe ſeltſam genug misdeuteten. Daß der Platonismus gar keinen Antheil an der Jüdiſchen Philoſophie gehabt habe, wird auch Niemand behaupten wollen, ob jener ihn gleich erſt ſpäter, und ſchwerlich auf eine bemerkliche Weiſe lange vor Chriſti Epoche erhielt. Allein daß die Gnoſis lediglich aus dem Misverſtande des Platonismus, und der Vermiſchung deſſelben mit der hergebrachten religiöſen Vorſtellungsart, welche die gelehrten Juden aus ihren heiligen Büchern ſchöpften, entſprungen ſey; daß eine originale im Morgenlande ſchon vorher verbreitete Philoſophie gar keinen Antheil daran habe; wird durch das Obige nicht nur nicht erwieſen, ſondern hat auch ſehr triftige hiſtoriſche Gründe wider ſich. Die Analogie, die man zwiſchen Platoniſchen und den damals in Aegypten, Syrien und Paläſtina herſchenden Philoſophemen entdeckt haben will, verſchwindet bey genauerer Beleuchtung zum großen Theile, und es bleibt eine ſehr weſentliche Differenz übrig. Die orientaliſche Vorſtellung von zwey Urprincipien des Guten und Böſen, die mit einander im Streite begriffen ſind, und von denen nach einer gewißen Periode jenes ſiegend werde, unter den Bildern des Lichtes und der Finſterniß, iſt dem Plato fremde. Die Meynung

von der Lichtnatur Gottes wird ihm von einigen neuern Geſchichtforſchern der Philoſophie nur untergeſchoben, und die rohe Materie, das Princip des Böſen, hat er ſich nie unter dem Bilde der Finſterniß gedacht. Die rohe Materie iſt zwar nach dem Platoniſchen Syſteme beſtändig mit der Gottheit, dem guten Principe, im Kampfe begriffen; ſie iſt der unvertilgbare Quell aller Unordnung und Zerſtörung. Daß aber jener Kampf einmal ein Ende nehmen, und das gute Princip entſcheidend ſiegen werde, woraus im Gnoſticismus noch manche andere Bilder und Träume von großen Ereignißen der Zukunft fließen, davon iſt im Platonismus keine Spur wahrzunehmen. Die Materie iſt nach Plato mit der Gottheit gleich ewig. Dieſe letztere kann nur das Gute wollen und hervorbringen; ſie kann alſo nie als der Grund der Materie, des Princips des Böſen, gedacht werden; vielmehr iſt ihre Wirkſamkeit der Wirkſamkeit der Materie entgegengeſetzt. In der Orientaliſchen Philoſophie iſt urſprünglich alles Vorhandene, und folglich auch die Materie, aus der Gottheit emanirt. Die Materie iſt der äuſſerſte, von der Gottheit entfernteſte, und daher der unvollkommenſte Ausfluß. Daß ſie verderbt werden konnte, und wirklich verderbt wurde, wird auch durch einen bildlichen Mythus erklärt. Dämonen, vom Ormuzd, dem Urquelle des Lichts, rein

und

und vollkommen geschaffen, beneideten die Herrlichkeit ihres Schöpfers, fielen von ihm ab, verfinsterten sich; ihre Empörung gegen Gott veranlaßte einen Kampf der himmlischen Heerschaaren, in welchem sie besiegt, und in die Tiefen des Abgrunds verworfen wurden. Hierher trugen jene verworfenen Dämonen ihr moralisches Verderbniß mit sich, und verbreiteten es. So entsteht das Böse und Uebel in der Welt theils durch die Unvollkommenheit der Materie, theils durch die Wirkungen böser Geister. Der Wohnsitz der bösen Geister, den die Orientalische Philosophie Hölle (Gehenna) nennt, und unter den Bildern, unter welchen sie ihn vorstellt, so wie ein besondrer Ort des Aufenthalts der guten Geister (Himmel), sind dem Plato ganz unbekannt. Ein Mythus von dem Sündenfalle ursprünglich seliger Dämonen komt zwar auch in der Platonischen Philosophie vor, und wird in dieser zum Erklärungsgrunde gebraucht, warum die menschlichen Seelen, die vorher unter den Dämonen lebten, in sterbliche Leiber verbannt wurden. Aber da Plato diesen Mythus nur als Schlußstein für sein philosophisches Gebäude braucht, und nur mit wenig Zügen berührt, anstatt daß er in der Orientalischen Philosophie völlig ausgebildet erscheint; so ist es wahrscheinlicher, daß Plato selbst ihn aus einer alten orientalischen Sage, die ihm zukam (und auf eine alte Sage

berufe er ſich dabey wirklich) entlehnte, als daß er eine Platoniſche Erfindung war, die hernach im Oriente zu einer vollſtändigen mythiſchen Dämonologie umgeformt wurde. Die ganze Vorſtellung von der Gottheit auf ihrem Throne, umgeben von Schaaren höherer und niederer Engel, hat an ſich ſelbſt das orientaliſche Gepräge; ſie iſt dem Bilde eines aſiatiſchen Deſpoten in ſeiner Pracht, von den Großen ſeines Hofs umringt, völlig analog. In der griechiſchen Philoſophie konnte ein ſolches Bild von der Gottheit gar nicht entſtehen, weil die politiſche Verfaſſung und Denkart der Griechen gar nicht darauf führte. Es findet demnach eine ſehr auffallende Verſchiedenheit zwiſchen der Platoniſchen Philoſophie und der Orientaliſchen ſtatt. Geſetzt aber auch, daß wirklich der Platonismus allein, in Verbindung mit den Religionsbegriffen der Hebräer, den ſogenannten Gnoſticismus erzeugt haben; ſo würde doch eben die ſonderbare Ausartung der Platoniſchen Vorſtellungsart im Oriente noch einer Erklärung bedürfen. Denn in den ältern Hebräiſchen Ideen liegt der Grund dazu nicht. Daß aber einzelne Köpfe, welche die Platoniſche Philoſophie ſtudirten, und ſie auf ihre vaterländiſchen Religionsbegriffe übertrugen, jene ſo arg misverſtanden, oder ganz willkührlich ſo verändert und entſtellt haben ſollten, iſt doch gar nicht wahrſcheinlich. Hingegen läßt es ſich wohl den-

denken, daß gewiſſe Aehnlichkeiten des Platonismus mit Orientaliſchen Philoſophemen, einzelne Köpfe bewogen, beyde zuſammenzuſchmelzen, jenen nach dieſen, und dieſe nach jenem zu modificiren, und ſogar beyden dieſelbe Quelle anzuweiſen, wie denn wirklich Philo behauptete und zu erweiſen ſuchte, Plato habe ſeine Weisheit vom Moſes erborgt. Auf dieſem Wege wird die Entſtehung jenes merkwürdigen philoſophiſchen Amalgama, Gnoſticismus genannt, völlig begreiflich. Dazu komt noch das hiſtoriſche Argument, daß die jüdiſchen Schriftſteller dieſer Zeit, und auch die älteſten Kirchenväter, einſtimmig und als von einer ausgemachten und nicht zu bezweifelnden Thatſache, von der διδασκαλια, der γνωσις, als einer Lehre, die aus dem Oriente ihrem weſentlichen Charakter nach abſtamme, reden, ob ſie gleich auch den Einfluß des Platonismus auf dieſelbe nicht ableugnen.

S. T. C. *Tychſen* Commentt. de religionum Zoroaſtricarum apud exteras gentes veſtigiis, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Vol. XI. et XII. Vergl. Ueber die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bey den Kabbaliſten. Oder Beantwortung der von der Geſellſchaft der Alterthümer in Caſſel aufgegebnen Preisfrage: ob die Lehre der Kabbaliſten von der Emanation aller Dinge aus Gottes eignem Weſen,

aus den griechiſchen Philoſophie entſtanden ſey, oder nicht? Eine Preisſchrift. Von Joh. Fr. Kleuker; Riga 1786. 8. — Zu den hiſtoriſchen Thatſachen, die die Verbreitung der Zoroaſtriſchen Philoſophie in Syrien und Paläſtina beweiſen, gehören auch die Lehren der Gnoſtiker in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt. Einige der vornehmſten Gnoſtiker ſtammten ſelbſt aus Perſien ab, oder hatten ſich daſelbſt aufgehalten, wie Manes, der Vollender des Gnoſticismus, deſſen Lehre von den beyden ewigen Reichen des Lichts und der Finſterniß, ihren Fürſten, und dem Kampfe derſelben, auf den Zoroaſtriſchen Dualism hindeuten. Baſilides, aus Alexandria, deſſen Aufenthalt in Perſien inzwiſchen von Walch bezweifelt wird (De philoſ. Orientali l. I. p. 285), nahm die Materie gleich ewig mit der höchſten Gottheit an; aus der höchſten Gottheit, behauptete er, ſeyen ſieben Aeonen ausgefloſſen. Saturninus, ein Syrer, der am Ende des zweyten Jahrh. nach Chriſti Geb. blühte, ließ die Welt von ſieben Engeln erſchaffen, welche durch die höchſte Gottheit hervorgebracht waren; ihnen entgegen wirkte der Satan als Urheber des Böſen und der böſen Menſchen. Bardeſanes, ebenfalls ein Syrer, ſprach von zwey Würzeln (ῥιζαι) des Guten und des Böſen, deren jede ſechs ενεργειαι (eigenthümliche thätige Wirkungen) habe. Alle dieſe Lehren bezogen ſich auf das

Zoroaſtriſche Philoſophem von den ſechs unſterblichen Amſhaſpänds, die mit dem Ormuzd die Vorſteher der Geiſterwelt waren. Hierher gehören auch die Lehren des Cerdo, deſſen Schüler zu Rom Marcion war. Spuren der Orientaliſchen Philoſophie wollte Michaelis ſelbſt in der Ueberſetzung des A. T. von den 70 Dolmetſchern antreffen. S. *Michaelis* Dissert. de indiciis Gnosticae philosophiae tempore LXX interpretum et Philonis Judaei in dem Syntagma Commentationum P. II. p. 249 sq. — Vergl. Histoire critique de Manichée et du Manichéisme par *Is. Beausobre*. à Amsterdam 1734 — 39. 2 Voll. 4. Die Gnoſtiker waren freylich in ihren Lehren und Meynungen einander nicht gleich; aber der Hauptcharakter ihrer Vorſtellungsart iſt doch derſelbe, und verräth zum mindeſten dieſelbe Quelle.

Wenn hier von einer originalen Orientaliſchen Philoſophie die Rede iſt, ſo iſt nicht zu vergeſſen, daß nur die Perſiſche oder Zoroaſtriſche gemeynt wird, nicht eine ſolche, die etwa aus Chaldäa und von Chaldäern hergeſtammt wäre. — Auch geſchah die Verpflanzung der Zoroaſtriſchen Lehre nach Paläſtina nicht auf einmal, etwa bloß durch die Rückkehr der gefangenen Juden aus Babylon. Da ein großer Theil derſelben in den Perſiſchen Provinzen jenſeit des Euphrat ſitzen blieb, ſo entſtand eine fortwährende Verbindung der Paläſtinenſiſchen Juden mit dieſen, die den Uebergang Perſiſcher Vor-

Vorſtellungsarten veranlaßte. Erſt hundert Jahre nach der Rückkehr der Juden aus der babyloniſchen Gefangenſchaft kam Esdras, ſpäterhin Nehemias, mit neuen Coloniſten aus Perſien nach Jeruſalem. Der berühmte jüdiſche Weiſe Hillel wanderte von Babylon ebendahin. Die Chaldäiſche Paraphraſe des Geſetzes vom Onkelos aus Babylon ward von allen Juden angenommen. — Endlich iſt nicht zu vergeſſen, daß die Zoroaſtriſchen Philoſopheme ſich nicht in ihrer urſprünglichen Reinigkeit bey den Juden erhielten, auch nicht die hergebrachte Religion dieſer verdrängten, ſondern nur die hergebrachte religiöſe und philoſophiſche Denkart der Juden modificirten, ſo wie ſie wieder von dieſer Modificationen empfingen.

§. 503.

Nach den bisherigen hiſtoriſchkritiſchen Erörterungen laſſen ſich die Philoſopheme, die man Orientaliſche nennen kann, und die im Zeitalter vor und nach Chriſti Geburt auf die religiöſe und philoſophiſche Denkart der Juden einwirkten, in folgender allgemeinen Ueberſicht darſtellen. **Erſtlich: Gott iſt das Licht, und wohnt im reinſten Lichte.** Man hat zwar ſchon in den ältern Büchern der Hebräer dieſen Begriff von Jehovah zu finden vermeynt, aber,

aber, wie neuere Ausleger gezeigt haben, mit Unrecht; ähnliche Ausdrücke haben dort eine ganz andere Bedeutung. Wohl aber kann jene Vorſtellung in den ſpätern Hebräiſchen Büchern vor, bey denen Verfaſſern ſchon eine Bekanntſchaft mit Zorõaſtriſchen Ideen mit Wahrſcheinlichkeit angenommen werden kann, aber wirkliche hiſtoriſche Thatſache iſt. Zweytens: Es giebt zwey entgegengeſetzte Urprincipien alles Vorhandenen, ein Princip des Guten (Ormuzd), und ein Princip des Böſen (Ahriman). In der urſprünglichen Hebräiſchen Religion war dieſe Lehre nicht enthalten; ſie iſt erſt aus der Perſiſchen Philoſophie ſpäter hineingetragen. Vergleicht man die Prädicate, welche die ſpätern jüdiſchen Schriftſteller den böſen Engeln und ihrem Fürſten (Satan, Asmodi, Samael) beylegen, ſo iſt die Uebereinſtimmung mit der Lehre der Magier in die Augen fallend. Ahriman heißt in den Zendbüchern der Vater der Lügen, der Fürſt der Finſterniß, der Urheber des Todes und Verderbens, die Schlange, der auf der Erde unter den Menſchen herumſchleichende Verführer, der Peiniger der Frommen. Er hat ganze Schaaren böſer Genien in ſeinem Dienſte, die phyſiſches und moraliſches Unheil, Krankheiten an Menſchen und Thieren, verbreiten. Aber ſein Reich wird nur eine gewiße Zeit dauern, dann wird er überwältigt werden,

und

und das gute Princip wird ſiegen. Aehnliche Begriffe und Bilder gewähren die ſpätern jüdiſchen Schriftſteller ebenfalls, nur mit dem Unterſchiede, daß jene alle dem Monotheism der Juden accommodirt ſind. Drittens iſt der Orientaliſchen Philoſophie eine beſtimte Dämonologie eigenthümlich. Freylich kennen ſchon die älteſten Hebräer Diener des Jehovah, Engel; der Begriff gehörte zu ihrer älteſten Religion. Allein von einer Rangordnung unter den Engeln, von ihren verſchiedenen Namen und Geſchäfften, wiſſen ſie nichts, ſo wie ſie überhaupt über die Geiſterwelt nicht ſpeculirten. Hingegen bey den Schriftſtellern der Juden aus der Epoche nach dem Babyloniſchen Exile kommen häufig ſieben Engel oder Geiſter vor, die am Throne der Gottheit ſtehn; eine Wache himliſcher Heerſchaaren; Schutzengel über einzelne Länder, und Engel des Verderbens, die über einzelnen Ländern und Städten ſchweben; auch Namen und Geſchäffte beſonderer Engel, in deren Erfindung und Vertheilung ſich die ſpätern Rabbinen ganz dem Spiele der Phantaſie überließen. Jene ſieben Engel am Throne Gottes ſind offenbar die ſieben Amſhaſpands der Magier, ſo wie die Schutzengel der Länder mit den ſieben Vorſtehern der Erdgegenden, und die Myriaden von Engeln beym Daniel u. a. mit der unermeßlichen Menge der Genien beym Zoroaſter zuſammentreffen. Es be-

darf

darf übrigens wohl kaum einer Erinnerung, daß die Juden hierin nicht der Perſiſchen Tradition ſtrenge getreu blieben; ſie entlehnten aus dieſer nur die Hauptidee, die ſie nachher auf mannichfaltige Weiſe ausſpannen und abänderten. Viertens: In der Orientaliſchen Philoſophie herſchte die Meynung von einer beſtimten Epoche der Dauer der Welt. Die Zendbücher rechnen von der Erſchaffung des Menſchen an ſechstauſend Jahre, während welcher das böſe Princip mit dem Guten kämpfen werde; nach dieſer Periode nehmen ſie noch andere dreytauſend Jahre an (S. Lehrbuch Th. I, S. 76). Eben ſo hegten die Juden die Meynung, die Welt werde ſechstauſend Jahre dauern, wovon zweytauſend vor dem Moſaiſchen Geſetze verfloſſen wären, zwey tauſend unter der Herſchaft deſſelben, und zwey tauſend unter dem Meſſias verfließen würden. Alsdenn folge das Reich des Meſſias überhaupt, was dieſelbe Idee mit der Zoroaſtriſchen von Ormuzd iſt, der nach der Beſiegung des Ahriman mit allen Frommen in der Seligkeit des Himmels leben werde. Fünftens: Die Orientaliſche Philoſophie hatte eigenthümliche Lehren über den Zuſtand nach dem Tode. Sie ſpricht von der Auferweckung der Todten, von einem feyerlichen Weltgerichte, von künftigen Belohnungen

und

und Strafen im Himmel und in der Hölle. Die ältern Hebräiſchen Schriftſteller wiſſen von einem künftigen Leben nichts. Sie reden höchſtens von einem Todtenreiche in dunkeln ſehr unbeſtimmten Bildern. Aber bey den ſpätern Propheten, dem Ezechiel, Daniel, ſtößt man ſchon auf jene Vorſtellungsarten, und zu Chriſti Zeit waren ſie in Judäa allgemein aufgenommen. Inzwiſchen wichen die Juden in ihren Meynungen hierüber ſehr von einander ab. Sie verknüpften und vermiſchten damit ihre einheimiſchen religiöſen Begriffe. Aber der Einfluß der Zoroaſtriſchen Philoſophie auf ihre Denkart iſt gleichwohl unverkennbar. Es erhellt derſelbe aus einzelnen völlig Zoroaſtriſchen Bildern von der Art der Führung der Seelen in's Paradies oder in die Hölle, von der Wohnung der Guten im Lichte, in der ſeligen Gemeinſchaft mit Gott und den Engeln, die im Zendaveſta häufig gebraucht werden. Sechstens: Selbſt manche einzelne philoſophiſche Mythen und Bilder, die bey den Juden angetroffen werden, haben ihren Urſprung in der Orientaliſchen Philoſophie. Das Honover des Zendaveſta, durch welches Ormuzd alles erſchuf, älter als alle erſchaffene Dinge, und das bisweilen als von der Gottheit verſchieden beſchrieben wird, iſt dieſelbe Idee mit dem λογος beym Philo, der σοφια des Verfaßers des Buchs von der Weißheit Sa-

Salomo's, und dem Siraciden, nur daß Philo mehr platoniſirt. Die Eintheilung der Welt in die geiſtige und ſichtbare, die in der Folge die ſpätern Gnoſtiker und vorzüglich die Kabbaliſten zu einem ſo ſonderbaren Syſteme erweiterten, hat offenbar im Orientalismus ihre erſten Keime. Nicht minder der Adam Kadmon der Rabbinen, und der himliſche Menſch (ἀνθρωπος ἀνθρωπος) des Philo. Der Zendaveſta redet von einem Kajamors, dem erſten Menſchen, der drey tauſend Jahre im Himmel exiſtirte, bevor er auf die Erde herabgeſandt wurde. Die Juden benutzten hernach die Phantaſie zur Perſonification der intelligibeln Welt. In den Zendbüchern wird eines Berges Albors erwähnt, des Wohnſitzes der Götter, von welchem der Quell Arduiſur, der von Ormuzd ausgehe, herabſtröme, und in ſieben Canälen die ganze Erde bewäſſere. Aehnliche Bilder von einem Berge der Götter gegen Norden haben Jeſaias (Kap. XIV, 13.) und Ezechiel (Kap. XXVIII, 14.). Der letzte redet auch von einer Quelle, die aus dem Heiligthume entſpringe, und den See Aſphaltis verſüßen werde. Merkwürdig iſt endlich auch noch die jüdiſche Dichtung von einem Hahn oder Vogel, der auf dem Boden einherſchreite, und ſein Haupt in die Wolken erhebe, ſofern auch hier eine Zuſammenſtim-

mung mit den himliſchen Vögeln in den Zendbüchern ſtatt findet.

S. *Tychſen* Comment. de religionum Zoroaſtricarum apud exteras gentes veſtigiis Vol. XII. Comm. Soc. Gotting. p. 7. ſq. wo auch die Beweisſtellen aus dem Zendaveſta und den bibliſchen Büchern angeführt ſind.

§. 504.

Bey der Meinung, welche das jüdiſche Volk von ſeinem vorzüglichen Werthe im Verhältniſſe zu andern Nationen, und von ſeiner einheimiſchen Religion hatte, auf deren ausſchließendem Beſitze, als der einzigen wahrhaft göttlichen Religion, es jenen Vorzug gründete, konte es nicht anders ſeyn, als daß es die Philoſopheme, welche es von Perſern und Griechen aufnahm, auf ſeine eigenen Religionsbegriffe bezog, und ſie nur als Erläuterungsmittel von dieſen betrachtete. Die geſamte Philoſophie der Juden war im eigentlichen Sinne eine Religionsphiloſophie, die dadurch ihr beſonderes Gepräge erhielt, daß ſie bey der Speculation über den Inhalt ihrer Religion ausländiſche Philoſopheme anwandten, nach denſelben ihre heiligen Bücher er-

erklärten, und daraus mit Hülfe jener eine Religionstheorie abſtrahirten. Eine Einſtimmigkeit war hierbey weder in den Begriffen und Grundſätzen, noch auch in der Art des Verfahrens zu erwarten. Daher hatten ſich auch die ſogenannten jüdiſchen Schriftgelehrten in mehrere Parteyen geſchieden, die in ihren religiöſen und philoſophiſchen Meynungen gar ſehr von einander abwichen, und von denen die Phariſäer, die Sadducäer, und die Eſſener und Therapeuten die berühmteſten ſind. Ueber den hiſtoriſchen Urſprung dieſer Secten läßt ſich nichts Gewißes feſtſetzen; ſie entſtanden nach und nach durch die lebhaftere Theilnahme der Juden an der Erhaltung ihrer geſetzlichen Religionsverfaſſung; und durch die verſchiedenen Erklärungsarten derſelben, die ihrer Natur nach bald Streitigkeiten und Parteyen erzeugten. Der Hauptinhalt der Lehre der Phariſäer war: **Erſtlich**: Nicht bloß die Moſaiſchen geſchriebenen Geſetze ſind verbindlich, ſondern es giebt auch eine mündliche göttliche Tradition, die ebenfalls beobachtet werden muß. Dieſe hat Gott durch einen Engel auf dem Berge Sinai dem Moſes mitgetheilt, und ſie iſt von ihm mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt worden. **Zweytens**: Der Menſch kann dem zwiefachen ſchriftlichen und mündlichen Geſetze Gottes nicht bloß genug thun, ſondern er kann auch noch mehr leiſten, als es fo-

hert, und dadurch ſich ein überfließendes Verdienſt erwerben. In dieſem Satze vornämlich liegt der wahre Geiſt des Phariſäismus. Drittens: Der Menſch kann ſich von einer Sündenſchuld ſelbſt befreyen, und dieſe abverdienen, theils durch ſtrenge Befolgung des Geſetzes, theils durch Faſten, Almoſen, Waſchen, Opfer, Gebete, Luſtrationen (ſelbſt nach dem Tode). Viertens: Der Wille des Menſchen iſt frey, und daraus wird gefolgert, daß für den moraliſchen Werth des Menſchen nur die wirkliche äuſſere Handlung deſſelben in Betrachtung komt, nicht die innere Geſinnung des Herzens. Fünftens: Es giebt einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde; eine göttliche Vorſehung, und dieſe iſt das Schikſal. Gleichwohl beſteht damit die Freyheit des Menſchen inſofern, daß die Vorſehung die Umſtände herbeyführt, auch auf die Gemüther der Menſchen einwirkt, und zu den Willensbeſtimmungen concurrirt, aber ihnen doch die eigene Wahl des Guten oder Böſen anheimſtellt. Sechstens: Die guten Handlungen werden in einem künftigen Zuſtande belohnt, und die böſen beſtraft in einem Orte der Qualen unter der Erde. Der Geiſt iſt unſterblich, und dauert ohne Körper fort. Aber es iſt eine Auferſtehung auch der Leiber zu erwarten. Zu was für einem heuchleriſchen unmoraliſchen Lebenswandel dieſe Grundſätze führen

muß-

mußten und wirklich führten, und wie nachdrücklich Chriſtus deswegen gegen die Phariſäiſche Lehre eiferte, iſt aus dem Neuen Teſtamente bekannt genug. Zu der Partey der Phariſäer gehörte unter andern auch Joſephus.

Auſſer den Büchern des N. T., beſonders den Evangelien, ſind auch die Werke des Joſephus zur Kentniß der phariſäiſchen Lehren die beſten Quellen. S. Ioſeph. Ant. jud. XIII, 9. XVIII, 1—2. De Bello jud. II, 7. 8. ſq. Vergl. *Bruckeri* hiſt. crit. Philoſ. T. II, p. 750 ſq. *Basnage* hiſt. des Iuifs liv. II ch. 18. Da die Philoſophie der Juden vom Nachdenken über ihr Religionsgeſetz ausgieng, die Schikſale des Volks und die Zeitumſtände dazu beſonders antrieben, ſo war die vorzügliche Richtung jener auf die Bearbeitung der Moral natürlich. Aus der Epoche nach dem babyloniſchen Exile bis auf Chriſtum ſind die Sammlungen moraliſcher Lehren und Geſchichten, die wir an dem Buche Hiob, das wohl nicht ſo alt iſt, wie die Exegeten ehedem glaubten, den Sprüchwörtern, dem Prediger, dem Buche der Weißheit, dem Buche Judith, Tobias, beſitzen. Es ſind in ihnen auch Spuren fremder Philoſophie wahrzunehmen. S. z. B. *Bruckeri* Diſſert. de veſtigiis philoſophiae Alexandrinae in *libro ſapientiae*, in den Miscellan. philoſ. (Aug. Vindel. 1748. 8.). Cf. Eichhorn's Einleitung in's Alte Teſtament

B. III. Ebendeß. Einleitung in die Apokryphischen Büchern des A. T. — *Stäudlin* theolog. moral. Hebr. ante Christum, historia p. 17 sq. Zu den ältern jüdischen Moralisten gehören auch die beyden berühmten jüdischen Lehrer Hillel und Schammai im nächsten Jahrhunderte vor C. Geb. von denen noch viele moralische Sentenzen in den Büchern des Talmud aufbewahrt sind. Daß auch unter den Juden verschiedene Moralsysteme entstanden, wie unter den Griechen, war eine natürliche Folge der Dialektik der praktischen Vernunft. So hatte der Pharisäismus wohl seinen Grund in einem Misverstande der Willensfreyheit des Menschen. Die innern Gesinnungen sind frey; der moralische Werth hängt nur von den wirklichen Handlungen ab. Nun ward die Moralität nicht von dem Pharisäern einem subjectiven Pflichtgesetze der Vernunft unterworfen, und durch dieses allein bestimt; sondern einem äussern objectiven statutarischen Gesetze Gottes, das durch mündliche Ueberlieferung von Moses auf die spätern Zeiten vererbt sey. Dieses auf mündlicher Tradition beruhende Gesetz machte, wie das geschriebene Mosaische, lediglich einen äussern Frohndienst Gottes zur Pflicht, bey dem das Herz sehr böse seyn konte. Die Pharisäer schränkten daher alle Religiosität, wie alle Tugend, auf äussere dem Gesetze gemäße Werke ein, und die Scheinheiligkeit war zum moralischen Verdienste hinlänglich. Hieraus gieng der ungeheure

Wahn

Wahn hervor, der auch in ſpätern Zeiten in der katholiſchen chriſtlichen Kirche herſchend war, daß man mehr leiſten könne, als man dem Geſetze ſchuldig ſey, und dadurch gleichſam einen Schatz von guten Werken für einen beliebigen Gebrauch zurücklegen könne. Es konte zwar nicht fehlen; denn die Natur der praktiſchen Vernunft ſelbſt brachte es mit ſich; daß andere die Sophiſterey entdeckten, womit hier die Vernunft ſich ſelbſt gröblich betrog. Nichts deſto weniger blieben die Phariſäer die Hauptpartey unter den Juden, und ihre Grundſätze werden bis auf den heutigen Tag von vielen Juden befolgt, weil ſie mit dem Charakter des jüdiſchen Kirchenglaubens zuſammenſtimmen, und den Neigungen gefälliger ſind. Ein Jude kann dabey ein ſehr unmoraliſcher Menſch dem Herzen nach, und doch in ſeinem und ſeiner Glaubensgenoſſen Urtheile, ſo ferne nach Phariſäiſchen Principien geurtheilt wird, ſehr religiös und fromm ſeyn. Er kann dem natürlichen Hange zum Böſen folgen, und doch ſicher ſich wähnen, daß er dabey in ſeinem Verhältniße zur Gottheit, wenn er nur die Vorſchriften des Geſetzes äußerlich beobachtet, weder in dieſer, noch in einer andern Welt etwas verlieren werde.

Um das ſogenannte mündliche Geſetz des Moſes der Vergeſſenheit zu entziehen, und vor willkührlichen Veränderungen zu bewah-

wahren, ſcheint es ſchon früh ebenfalls ſchriftlich verfaßt worden zu ſeyn. Hieraus iſt der Talmud entſtanden. Rabbi Jehuda ſammelte um die Mitte des zweyten Jahrhunderts, was dahin gehöriges an mündlichen Ueberlieferungen und in einzelnen Schriften vorhanden war. Dies macht die ſogenannte Miſchna aus, den eigentlichen Text des Talmud. Das Werk wurde angefangen um das Jahr 150 p. C. n., und um das Jahr 180 vollendet. Hierzu kamen nun mancherley Commentare. Dieſe wurden ſpäterhin ebenfalls unter dem Namen Gemara geſammelt. Eine Samlung wurde zu Jeruſalem unterzeichnet um das Jahr 230 (der Talmud von Jeruſalem); eine andere zu Babylon um das Jahr 506. (der Talmud von Babylon). Ueber die Literatur des Talmud S. *Wolf* Bibl. Hebr. II. p. 658 — 913. Im Talmud ſind die beſondern Phariſäiſchen Vorſchriften von Religionsgebräuchen, Sühnungsmitteln, umſtändlich verzeichnet. Vergl. Eiſenmenger's entdecktes Judenthum. Die Begriffe der Phariſäer vom Zuſtande nach dem Tode hat Hr. Jägge genauer erörtert in der Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit u. w. Th. I. S. 229.

§. 505.

Der Partey der Phariſäer waren die Sadducäer entgegengeſetzt. Nach den Angaben der

der Talmudiſten ſtammten ſie von einem Zadocki her, einem Schüler des Antigonus Sochaeus, der drey Jahrhunderte vor Chriſti Geburt lebte, und die ſchon damals gangbaren nachher Phariſäiſchen Lehren zuerſt verwarf. Ihre Grundſätze waren dieſe: Erſtlich: Nur das ſchriftliche Moſaiſche Geſetz iſt verbindlich; nicht das dem Moſes angeblich von einem Engel mitgetheilte und mündlich fortgepflanzte. Dieſes letztere iſt eine menſchliche Erfindung und ein ungültiger Zuſatz. Um dieſen Satz drehte ſich hauptſächlich der Streit zwiſchen den Sadducäern und Phariſäern herum. Zweytens: Die Seele dauert nach dieſem Leben nicht fort, ſondern ſtirbt mit dem Körper (ψυχης την διαμονην αναιρεσι. Ioſeph. de bello jud. II, 12). Es exiſtiren alſo auch keine Engel oder Geiſter für ſich. Es giebt auch keine Auferſtehung der Todten. Drittens: Eine Belohnung guter Handlungen, und eine Beſtrafung böſer, findet weiter nicht ſtatt, als ſofern ſie ſchon in dieſem Leben erfolgt (τας καθ' αδου τιμωριας και τιμας αναιρεσι). Viertens: Es giebt kein Schikſal, ſondern alles iſt in der Gewalt des Menſchen, und er iſt der Urheber ſeines Glücks, wie ſeines Unglücks (την ειμαρμενην πανταπασιν αναιρουσι, και τον θεον εξω της δρας τι κακον η εφορων τιθενται). Der Einfluß dieſer Grundſätze

zeigte ſich beſonders in einer ernſten finſtern Lebensart und einer richterlichen Strenge gegen Verbrechen. Ueberhaupt drückten ſie eine feſte Anhänglichkeit an dem Buchſtaben des Moſaiſchen Geſetzes aus. Nach dem Zeugniße des Joſephus war mehr die gebildetere und reichere Claſſe der Juden dem Sadducäismus ergeben; dahingegen der große Haufen den Phariſäern geneigter war. Mit den Sadducäern dürfen die Karaiten nicht verwechſelt werden. Dieſe verwarfen zwar auch das mündliche Geſetz, und jede allegoriſche Auslegungsart; ſie verwieſen auf den Buchſtaben des ſchriftlichen Geſetzes; allein ſie glaubten Unſterblichkeit der Seele, welche die Sadducäer leugneten, und einen Zuſtand der Vergeltung des Guten und Böſen nach dem Tode im Himmel, einem Paradieſe der Geiſter, oder in der Hölle.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 712 ſq.

§. 506.

Ungleich merkwürdiger als jene beyden charakteriſirten jüdiſchen Secten ſind die Eſſener (oder, wie ſie Philo nennt, Eſſäer) und die Therapeuten, theils weil in ihren Lehren die Verbindung griechiſcher und orientaliſcher Philoſo-

loſopheme mit urſprünglich Hebräiſchen Ideen ſich am deutlichſten offenbart, theils wegen ihres Zuſammenhanges mit dem hiſtoriſchen Urſprunge des Chriſtenthums, vornämlich der Moral deſſelben. Wie bey jenen Secten, ſo iſt auch bey dieſen die Geſchichte ihrer Entſtehung dunkel und unzuverläſſig. Wahrſcheinlich bildete ſie ſich zuerſt bey der jüdiſchen Colonie in Aegypten, die nach den Verwüſtungen der Aſſyrer dorthin geflohn war, in einſamen wüſten Gegenden Aegyptens und des angrenzenden Arabiens zerſtreut lebte, und da es ihr an dem Kanon und den Hülfsmitteln zur Fortſetzung des väterlichen Gottesdienſtes fehlte, den Abgang dieſes durch eine ſtrengere moraliſche Lebensart erſetzen zu müſſen glaubte. Es erhellt dieſes daher, daß bey den Eſſenern und Therapeuten ſich zuerſt der Hang zur Einſiedeley und zum Mönchthume äuſſerte, der hernach ſo weit um ſich griff, und in einen ſo auſſerordentlichen Fanaticismus überging. In der Folge kamen dieſe Juden mit den Aegyptiern in nähere Verhältniße, zumal ſeitdem Alexander der Groſſe und Ptolemäus Lagi von neuem jüdiſche Colonien nach Aegypten führten, um die Stadt Alexandria zu bevölkern. Hier wurden ſie mit griechiſcher Philoſophie bekannt, vorzüglich mit dem Pythagoreismus in ſeiner ſpätern Ausartung und dem Platonismus, wodurch ihre religiöſe und philoſo-

loſophiſchs Denkart einen beſtimtern Charakter, und einen gewißen ſyſtematiſchen Zuſammenhang erhielt. Ptolemäus Philadelphus gab den Juden in Aegypten die Freyheit in ihr Vaterland zurückzukehren, wenn ſie wollten. Hier mögen denn auch manche von den Eſſenern nach Paläſtina zurückgekommen ſeyn, die, da ſie ſich in ihren Grundſätzen und in ihrer Lebensart weſentlich von dem großen Haufen, den Phariſäern und Sadducäern, unterſchieden, eine eigene Partey ausmachten, die übrigens an Zahl, zum mindeſten in Paläſtina, wohl von allen die ſchwächſte war. Sowohl Joſephus, als Philo, haben die Grundſätze und Lebensweiſe der Eſſener ausführlich beſchrieben, der leztere mit einer Vorliebe, die beynahe berechtigt, ihn ſelbſt zu ihrer Partey zu zählen. In der Hauptſache ſtimmen beyde Schriftſteller mit einander überein. Ueberhaupt unterſchieden ſich die Eſſener dadurch, daß einige bloß auf das Praktiſche drangen, und die Speculation verwarfen, oder beſeitigen zu müſſen glaubten, auſſer ſofern ſie für die Praxis ſchlechthin nothwendig ſey; andere hingegen auch der Speculation einen Werth zugeſtanden, und ihr eifrig nachhiengen. Der charakteriſtiſche Grundſatz jener war: Gott könne nur im Geiſte und in der Wahrheit verehrt werden, durch Tugend des Herzens, nicht durch Opfer und äuſſere Gebräuche. Die

Tu-

Tugend aber ſey die reine uneigennützige Liebe Gottes und des Nächſten. Daher verbannten ſie die Opfer, und das ganze Ceremonienweſen, was das ſchriftliche Moſaiſche Geſetz ſowohl als das mündliche zur Pflicht machten. Jeder ſiebente Tag war ihnen heilig; an dieſem verſammelten ſie ſich in Synagogen, in ſtiller Ruhe und Ordnung, wo ſie feyerliche Hymnen zur Ehre der Gottheit ſangen, und die Alten der Jugend die heiligen Urkunden nach einer allegoriſchen Auslegungsweiſe erklärten. Bruderliebe, Frugalität, Enthaltung von aller Wohlluſt, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die nie täuſchte (auch ohne Eidesleiſtung, als welche verboten war), Ehrerbietung der Jugend gegen die Alten, Reinlichkeit, Arbeitſamkeit, Geduld und Standhaftigkeit im Leiden, unerſchütterliche ſelbſt durch ausgeſuchte Qualen erboſter Widerſacher nicht zu beugende Feſtigkeit in Behauptung ihrer Grundſätze und ihres frechen Charakters; das waren die edeln und ſchönen Züge, wodurch ſich die Eſſener auszeichneten. Sie verwarfen ferner alle Ungleichheit der Menſchen durch Rang und Stand, alle Oberherrſchaft und Knechtſchaft, als dem Geſetze der Natur widerſtreitend, nach welchem alle Menſchen gleich frey ſeyen, und die ſtatt gegenſeitiger Liebe und Wohlwollen, gegenſeitige Abneigung und Haß erzeugten. Die Ehe verwarfen ſie zwar nicht ſchlechthin;

aber ſie erklärten doch den Coelibat für heiliger; auch ſchloſſen ſie von dem Zwecke jener den Genuß der Wohlluſt aus; ihr Zweck dürfe nur die Fortpflanzung des Geſchlechts ſeyn. Was insbeſondre das Studium der Philoſophie betrifft, ſo hielten ſie die Logik und Dialektik für überflüſſig zur Tugend; die Metaphyſik, auſſer ſo weit ſie vom Daſeyn Gottes und der Erſchaffung der Welt unterrichtete, blieb denen überlaſſen, die für ſolche Forſchungen beſonderes Talent und Neigung hatten; ihr Hauptſtudium war die praktiſche Moral als die einzige Lehre des echten Gottesdienſtes. Die andere Partey der Eſſener, die mehr in der Speculation lebte, als die bisher geſchilderte, bekam eben hievon den unterſcheidenden Namen der Therapeuten. Sie war am zahlreichſten in Aegypten, vorzüglich in der Nähe von Alexandria. Sie zeichnete ſich durch den Hang zur myſtiſchen Contemplation und Verehrung der Gottheit aus. Daher lebten die Anhänger derſelben einſam in Einſiedeleyen, Gärten, Dörfern und Landhäuſern, und vermieden das Getümmel der Städte und die Geſellſchaft überhaupt, nicht ſowohl aus einem gewiſſen Menſchenhaſſe, als um nicht mit Leuten von ungleicher Art zu denken und zu handeln zuſammenzuſtoßen. Sie überließen ſich einzeln in kleinen dazu beſtimten Häuſern (Kapellen) der Meditation über das Geſetz, die Weiſſa-

gun-

gungen der Propheten und die Pſalmen, und verloren ſich in allegoriſche Erklärungen, deren Ausſchweifendes in der Art ihrer contemplativen Studien zu ſuchen iſt. Um für die Meditation deſto fähiger zu werden, beobachteten ſie nicht nur eine ſehr ſtrenge Frugalität und Mäßigkeit, ſondern auch häufige Faſten. An jedem ſiebenten Tage hielten ſie gottesdienſtliche Verſammlungen, wo der Aelteſte von ihnen über einen Gegenſtand der Religion öffentlich redete. Auſſer der Ehrfurcht, die ſie dem Alter weihten, erkannten ſie ebenfalls keinen Unterſchied des Ranges und Standes, und erklärten Herrſchaft und Knechtſchaft als der Natur zuwider. Zuweilen ſtellten ſie gemeinſchaftliche Mahle an, ſogenannte Liebesmahle, wobey Hymnen geſungen, und religiöſe Unterredungen gepflogen wurden.

Die claſſiſchen Stellen über die Eſſener ſind beym *Joſeph.* de bello jud. II, 12. *Philo* de vita contemplat. p. 457. T. I. Opp. ed. Mangey. Vergl. *Basnage* hiſt. des Iuifs Liv. II ch. 20. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II p. 765. Man hat darüber geſtritten, ob die Eſſener heydniſche Philoſophen (Io. Ioach. Langii diſſ. quæ demonſtrat, Eſſæos non fuiſſe Iudæos, ſeu peculiarem Iudæorum ſectam, ſed philoſophos barbaricos judaizantes. Halæ 1721. 4.), oder philoſophiſche Juden, oder eine Art chriſtlicher Mönche geweſen? Ihre Grund-

Grundſätze und ihre Lebensweiſe ſchienen zu jeder dieſer Vermuthungen berechtigen zu können. Euſebius (Hiſt. eccleſ. II, 17.) nahm ſie geradezu für Chriſten, und ihm ſind in dieſer Behauptung mehr neuere Gelehrte, Montfaucon, Helyot, u. a. gefolgt. (Le livre de *Philon de la vie contemplative* ſur l'original Grec, avec des obſervations, ou l'on fait voir, que ces *Therapeutes*, dont il parle, etoient Chretiens Paris 1709. 8. — Lettres pour et contre la fameuſe queſtion, ſi les Therapeutes etoient Chretiens. Paris 1712. 8. Der Verf. der Briefe gegen die Behauptung M's war J. Boubier. — S. auch die Preface zur Hiſtoire des ordres religieux von Helyot). Daß ſie inzwiſchen Juden waren, iſt aus den Beſchreibungen von Joſephus und Philo klar genug, und von Beumann (Act. philoſ. Voll. III. p. 512) und Brucker bis zur hiſtoriſchen Evidenz erwieſen worden. Vergl. Ständlin's Progr. de hiſt. theolog. moral. apud Ebræos ante Chriſtum p. 23. — Wie auffallend die Lebensart der Eſſener zu ihrer Zeit geweſen ſeyn muß, erhellt aus einer Stelle beym Plinius (Hiſt. nat. V, 17.): Ita, per ſæculorum millia, incredibile dictu, gens æterna eſt, in qua nemo naſcitur. Tam foecunda illis aliorum vitæ pœnitentia eſt. Harte äuſſere Schickſale, welche die Juden zum Theile erfuhren, Ueberdruß des geſelligen und bürgerlichen Lebens, ſcheinen am meiſten zur Entſtehung und in der Folge zur Ausbreitung der Partey der Eſſener bey-

beygetragen zu haben. In jenen lagen auch wohl die Urſachen ihrer Abneigung gegen die Ehe, die denn nachher in der überſpannten ſchwärmeriſchen Religioſität ſelbſt eine beſondere Rechtfertigung fand. Was die Eſſener durch ihre Begünſtigung der Eheloſigkeit der Geſellſchaft entzogen, bemühten ſie ſich durch eine zärtliche Theilnahme an Kindern Anderer, für deren Unterhalt, Pflege, Unterricht und moraliſche Erziehung ſie ſorgten, zu erſetzen.

§. 507.

Die Geſchichte der jüdiſchen Parteyen in Beziehung auf Religionsphiloſophie verbreitet in mehr als Einem Betrachte ein helles Licht über die Geſchichte der Entſtehung des Chriſtenthums, und Manche haben ſogar in jener einen befriedigenden hiſtoriſchen Erklärungsgrund deſſelben anzutreffen geglaubt. Wird Jeſus Chriſtus nicht von der Seite betrachtet, von welcher ihn unſere poſitive Religion darſtellt, und die der Geſchichtſchreiber der Philoſophie nie aufzuklären vermag; ſo erſcheint jener erhabne Menſch als ein Weiſer, innigſt vertraut mit dem religiöſen Geiſte, und dem religiöſen Bedürfniße ſeines Zeitalters, und von der Gottheit dazu erſehen, durch ſeine Lehre und ſein Leben jenen zu veredeln, und dieſem abzu-

helfen. Es iſt ein ſchmerzlicher hiſtoriſcher Verluſt für uns, daß wir über die frühere Jugendgeſchichte Chriſti, über die Art ſeiner Bildung, bis er ſeinen für die geſamte Menſchheit ſo wohlthätigen Wirkungskreis eröffnete, unterrichtet ſind, wenige allgemeine Data abgerechnet. Aus der auffallenden Aehnlichkeit der Grundſätze der Eſſener in Anſehung der Religion und Moral und ihrer geſamten Lebensweiſe mit der Lehre und dem Wandel Chriſti haben einige die Vermuthung gezogen, daß Chriſtus früh mit den Eſſenern (vielleicht bey ſeinem Aufenthalte in Aegypten) in Verbindung gekommen, und bey ihnen die Weihe zu ſeinem nachherigen großen und heiligen Berufe genommen habe. Es hat ihnen geſchienen, daß, wenn irgend ein anderer Eſſener von der Vorſehung mit Muth und Kraft ausgerüſtet worden wäre, zur Verbeſſerung der Religionsverfaſſung und Sittlichkeit der Völker, zunächſt aber des jüdiſchen Volks in Paläſtina, öffentlich zu lehren und zu handeln, wie es dem Geiſte ſeiner Partey gemäß geweſen wäre, er kein anderes Benehmen beobachtet, und keine andere Lehre verbreitet haben würde, als wie uns die Geſchichte von den Thaten und Lehren Chriſti erzählt. Bey dem ſchneidenden Contraſte, den die in Paläſtina herſchenden Parteyen der Phariſäer und Sadducäer durch ihre Grundſätze und ihren Wandel

del mit der vernünftigen Religioſität und moraliſchen Denkart der Eſſener machten, würde nach ihrer Meynung auch jeder andere Eſſener, den man in Chriſti öffentliche Verhältniße verſetzte, eben ſo herzlich und lebhaft gegen den Frohndienſt Gottes, und die Entweihung ſeines Tempels, gegen die ſclaviſche Anhänglichkeit an das geſchriebene moſaiſche Geſetz und den Buchſtaben deſſelben, vollends an das ſogenannte mündliche Geſetz, gegen das Phariſäiſche Syſtem der Scheinheiligkeit und Heucheley, gegen den alle Moralität zerſtörenden Unglauben der Sadducäer an künftige Fortdauer und einen Zuſtand der moraliſchen Vergeltung geeifert haben, wie Chriſtus wirklich that, ohne darum das Moſaiſche Geſetz nach ſeinem wahren Geiſte und einem richtigen Verhältniße deſſelben zur moraliſchen Beſtimmung des Menſchen zu verwerfen. Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, Liebe Gottes und des Nächſten, Tugend des Herzens und nicht bloß durch äuſſere Werke, Bändigung ſinnlicher Begierden durch das ſittliche Gebot Gottes, Ausſicht auf einen künftigen Zuſtand moraliſcher Seligkeit oder moraliſchen Elends nach der Gerechtigkeit und Güte Gottes; dies waren die Grundzüge der Eſſeniſchen Religion und Moral, und ſie ſind nicht minder die Grundzüge der rein evangeliſchen Lehre Chriſti. Die Vertheidiger jener Ver-

muthung vom Urſprunge des Chriſtenthums aus dem Eſſenismus nehmen denn auch an, daß Chriſtus nach ſeiner Weißheit in Beziehung auf die religiöſe Vorſtellungsart manches im Eſſaismus abgeändert, und insbeſondre den moraliſchen Theil deſſelben in nähere Verbindung mit dem gemeinen geſellſchaftlichen Leben geſetzt habe. Eine noch genauere Uebereinſtimmung im Lehren und Handeln mit den Eſſenern wollen ſie bey den erſten Schülern Chriſti, und den erſten Ausbreitern der Chriſtlichen Religion antreffen. Mehrere von dieſen ſeyen wahrſcheinlich ſelbſt Eſſener, und dadurch ſchon zum Chriſtenthume vorbereitet geweſen, ehe ſie ſich eigentlich zu demſelben bekanten. Soferne ſie nachher Lehrer deſſelben wurden, habe der Geiſt des Eſſenismus auf ihre Lehren einen fortdauernden Einfluß behauptet, einen ſtärkern oft, als er hätte haben ſollen. Durch Chriſtus hätte die Eſſeniſche Partey, die bis dahin zerſtreut war, ein Haupt bekommen, unter welchem ſie ſich zu einer groſſen Geſellſchaft vereinigte. Daß mit dem Eſſenismus die Idee vom Meſſias verbunden, und gleichſam darauf gepfropft werden konte, laſſe ſich daraus erklären, daß die Eſſener, bey allen ihren Abweichungen von der herſchenden jüdiſchen Volksreligion doch gewiße jüdiſche Nationalbegriffe behielten, unter denen der Begriff vom Meſſias einer der vornehm-

nehmſten und intereſſanteſten für ſie war. Auch habe dieſer Begriff ſelbſt durch Chriſti Lehre einen ganz andern Sinn erhalten, als er bis dahin gehabt hatte, ſo daß er mit dem Eſſenismus verträglicher wurde. Bey dem allen giebt es, wie ſchon oben bemerkt iſt, in der Geſchichte und dem Evangelium Chriſti eine Seite, die für die profane Forſchung keiner hiſtoriſchen Aufklärung fähig iſt, und nur Gegenſtand eines religiöſen Glaubens ſeyn kann. Dahin gehören das Verhältniß Chriſti zur Gottheit, das Werk der Erlöſung und die geſamte Art der Ausführung deſſelben, die Wunderthätigkeit Chriſti u. ſ. w. Uebrigens verlor ſich die Partey der Eſſener ſehr bald ganz in die Partey der Chriſtianer. Dieſe nahmen von jenen in der Folge ſogar die Einrichtung der geſellſchaftlichen Lebensart, des äuſſern Gottesdienſtes, die Liebesmahle an, oder die Eſſener änderten dieſe nicht ab, auch nachdem ſie Chriſten geworden waren. Die Standhaftigkeit der erſten Chriſten in der Behauptung ihres religiöſen Glaubens bis zum Märtyrertode war dieſelbe, durch welche ſich auch die Eſſener ausgezeichnet und berühmt gemacht hatten. Wenn man den Bericht des jüngern Plinius in einem ſeiner Briefe an den Trajan über die Chriſten lieſt, ſo iſt es, als ob man darin die Beſchreibungen des Joſephus und Philo von den Eſſenern wiederfände.

Bey dem Kriege, welchen die Römer unter dem Domitian und Flavius Vespasianus mit den Juden führten, und der sich mit der gänzlichen Zerstörung Jerusalems durch den Titus endigte, wurden oft die härtesten Martern vornämlich gegen die Essener vergeblich angewandt, um sie zum Abfalle von ihrem Religionsglauben, und zur Anbetung der römischen Götter und der Bildniße der Cäsaren zu bewegen. Dieser Geist unbiegsamer Standhaftigkeit war auch unter den Christen der ersten Jahrhunderte allgemein.

§. 509.

Eine genauere Charakteristik verdient noch die Religionsphilosophie des Philo, wie sie in seinen Werken dargelegt ist, weil sie die Philosophie der Essener, besonders der Therapeuten, am vollständigsten enthält, ob sie sich gleich mehr der Platonischen Philosophie nähert. Die Hauptabsicht des Philo war, die Urkunden seiner vaterländischen Religion auf eine solche Art auszulegen, daß ihr Ansehn gegen die Einwürfe und den Spott der heidnischen Philosophen behauptet würde, und jene vielmehr als die Quellen erschienen, aus denen die vornehmsten Stifter der griechischen Weißheit, namentlich Plato, geschöpft hätten. Er nahm daher einen zwiefachen

chen Sinn der Moſaiſchen Schriften an, der eine zwiefache Auslegung erfodere, wenn er verſtanden werden ſolle. Es gebe erſtlich einen wörtlichen Sinn, ſofern die Gottheit durch Moſes ſich zu der Unwiſſenheit und Einfalt des ungebildeten jüdiſchen Volks herabgelaſſen, und unter mannichfaltigen ſinnlichen Vehikeln ihre Natur und ihren Willen geoffenbart habe; an welchem wörtlichen Sinne aber ſich derjenige nicht halten müſſe, der in den wahren Geiſt der jüdiſchen Offenbarung eindringen wolle. Es gebe zweytens, behauptete er, einen allegoriſchen geheimen Sinn, der unter der Hülle der Geſchichte, der Symbole, der verordneten Gebräuche verborgen liege, und nur von Menſchen, die ihren Verſtand durch philoſophiſches Nachdenken ausgebildet hätten, und durch ein tugendhaftes Leben der Einweihung in die göttlichen Myſterien fähig geworden wären, erreicht werden könne. Dieſer allegoriſche Sinn ſtelle die eigentliche und wahre jüdiſche Religionsweißheit dar. Nach dieſer Vorausſetzung läßt ſich das Eigenthümliche der Religionsphiloſophie des Philo, die er aus den Schriften des Moſes und der Propheten entwickelte, oder vielmehr in dieſe hineintrug, auf folgende Hauptbegriffe zurückführen: Erſtlich: Gott iſt die Weltſeele, die der lebloſen Materie die Form

mittheilte, und dadurch das Welt-Ganze hervorbrachte. Nicht nur die Moſaiſche Geſchichte der Weltſchöpfung kann vom Daſeyn Gottes überzeugen, ſondern auch die Betrachtung der Weltordnung, die auf eine allmächtige und höchſt weiſe Urſache ſchließen läßt. Dieſe Betrachtung inzwiſchen iſt nur Vorbereitung zur Gotteserkentniß. Dieſe wird eigentlich erſt erworben durch eine unmittelbare Belehrung der Gottheit, die dem im Nachdenken verſunkenen menſchlichen Geiſte ſelbſt eine Anſchauung ihrer Exiſtenz gewährt. Das Anſchauen Gottes kann nur geſchehen durch das Auge der Seele, die ſich, um nicht in dieſem Anſchauen gehindert zu werden, oder um auch erſt zu demſelben zu gelangen, von dem Körper losreißen, und über alle materielle Subſtanzen zu den intellectuellen Gegenſtänden erheben muß. Zweytens: Die Gottheit ſelbſt kann auch nicht durch das Auge der Seele erkannt werden. Die Seele kann nur wiſſen, daß Gott iſt, nicht was er iſt. Aber ſein Weſen wird für das Urlicht gehalten. Sein Ebenbild iſt der Logos, glänzender als Feuer. Die Seele des Menſchen iſt ein Abglanz (απαυγασμα) der Gottheit. Die Gottheit kann daher nur von dem Menſchen το Ον genannt werden. Drittens: Die Gottheit iſt ihrer Subſtanz nach in keinem Orte, und kann durch kei-

keinen Ort eingeſchloſſen werden. Sie iſt als unkörperliches Weſen unendlich, und hat inſofern auſſerhalb der Körperwelt ihren Sitz. Aber ſofern das Univerſum in einem Orte iſt, und die Gottheit das Univerſum umſchließt, kann ſie der Ort des Univerſums heißen. In Rückſicht auf ſich ſelbſt iſt ſie ihr eigner Ort und Gegend. Sie erfüllt und begrenzt ſich ſelbſt. Der Raum entſtand erſt bey oder nach der Schöpfung. Eben ſo die Zeit als das Maaß der Bewegung der Körperwelt. Die Gottheit lebt im Urbilde der Zeit (αιων), wo nichts vergangen, gegenwärtig, oder künftig iſt. Sie iſt ohne Anfang, ohne Ende, und allwiſſend. Vierrens: Die Gottheit iſt unveränderlich ihrer ganzen Natur nach. Sie ſteht als Ον in keiner Beziehung zum Geſchaffnen. Aber ſie hat unzählige relative Kräfte und Eigenſchaften zur Bildung und Erhaltung der Körperwelt, und in Beziehung auf den Menſchen. Jene Eigenſchaften ſind die moraliſchen; die durch dieſe erzeugten Ideen der Gottheit; die dienenden Engel, bald als aus dem göttlichen Verſtande emanirte Subſtanzen, die ſich, wie Strahlen, durch das Univerſum verbreiten, bald als gezeugte erſchaffene Subſtanzen, deren ſich die Gottheit für ihre beſondern Zwecke bedient. Vermöge dieſer Eigenſchaften iſt die Gottheit überall zu-

gegen, wenn ſie gleich als Subſtanz für ſich ſelbſt jenſeits des Himmels ihren Sitz hat. Fünftens: Die Gottheit hat, wie die Menſchen, einen zwiefachen Logos. Der erſte iſt der göttliche Verſtand. Er enthält die Muſter (ἰδέαι) aller Dinge, und alles deſſen, was geſchehen und ausgeführt werden ſoll. Der Inbegriff dieſer Muſter mache die intelligible Welt, oder die Idealwelt aus. Sie iſt alſo nichts anders, als wie der Verſtand der Gottheit, die im Begriffe war zu ſchaffen. Gott wollte die Sinnenwelt aber ſo vollkommen, als möglich, bilden. Er mußte alſo die Idealwelt, das Muſter jener (den Logos), ſo vollkommen, wie möglich d. i. ſich ſelbſt, als dem einzigen höchſten Gute, gleich machen. Daher wurde dieſer Logos das Ebenbild Gottes. Als erſtes Product der Thätigkeit Gottes iſt er der erſtgebohrne älteſte Sohn deſſelben, im Gegenſatze zur Sinnenwelt, als dem jüngern Producte. Die Sinnenwelt erreicht die Idealwelt an Vollkommenheit nicht; ſie iſt nur eine unvollkomne Nachbildung dieſer. Das intelligible Licht übertrifft alles ſo an Glanz, wie der Tag die Nacht. Sechstens: Der zweyte Logos iſt die Rede (λογος προφορικος) oder der Inbegriff der göttlichen Eigenſchaften, ſoferne ſie auf die Sinnenwelt wirken. Er wird

mit

mit der Rede des Menſchen verglichen, die ſich durch die Sprachwerkzeuge äuſſert, und hat wie dieſe den erſten Logos zur Quelle. Ueberhaupt bezeichnet er die Wirkung der Gottheit auf die Welt. Daher läßt ſich die Wirkung Gottes durch die Redensarten bezeichnen: Gott ſprach oder befahl — Gott ſandte den Logos in die Welt und wirkte durch dieſen — Gott ſandte eine ſeiner Eigenſchaften ab, um ſeinen Willen auszurichten. Siebentens: Gott iſt das ſeligſte, glücklichſte, vollkommenſte Weſen. Die Freude iſt ſein innerer Sohn; die Güte ſteht ihm zur Rechten. Er iſt allein weiſe, und der Urquell aller Weißheit für die Menſchen. Die göttliche Weißheit iſt von der menſchlichen verſchieden, wie das Urbild von der Nachahmung. Gott iſt als Weltſchöpfer der Vater; aber die Weißheit iſt des Schöpfers Mutter; er begattete ſich mit dieſer (im myſtiſchen Sinne), theilte ihr den Samen zur Schöpfung mit, wodurch ſie ſchwanger wurde, und ihren einigen geliebten Sohn, die Sinnenwelt, gebahr. Mit der Gerechtigkeit Gottes iſt die Gnade verbunden. Dadurch wird das Menſchengeſchlecht wenigſtens im Ganzen erhalten, das ſonſt vor Gott verdamt ſeyn würde. Gott ſchuf die Welt, und beherſcht ſie durch ſeine Kraft. Er ſtraft die Sünder, um ſie

zu beſſern. Seine Vorſehung verhütet den Mißbrauch der Freyheit. Er iſt der höchſte Geſetzgeber und der Quell aller Geſetze. Alle Wirkungen dieſer Kräfte äuſſert Gott durch ſeine Rede. Achtens: Der Logos als der erſtgebohrne Sohn Gottes iſt das Werkzeug deſſelben bey der Weltſchöpfung. Er iſt das Weltideal, nach welchem Gott die Materie bildete. Er iſt das Werkzeug, wodurch Gott das Welt-Ganze regiert, und in ſeinem Gange erhält. Er iſt der Lehrer der Weißheit für tugendhafte Menſchen, der wahre Hoheprieſter, der keiner Sünde fähig iſt, der Fürſprecher und Vermittler zwiſchen Gott und Menſchen. Er iſt der Geiſt der Gottheit, ſofern er den Menſchen belehrt.

§. 510.

Die obigen Begriffe wurden von Philo auf die Erklärung der Weltſchöpfung angewandt, wie ſie in der Moſaiſchen Kosmogonie erzählt wird. Jede Schöpfung erfodert ein bildendes Weſen (το ὑφ' ὲ); eine Materie (το ἐξ ὲ); etwas, wodurch gebildet wird (το δι' ὸ); und eine Urſachen, warum es gebildet wird (το δι' ὸ). Bey der Weltſchöpfung war das erſte die Gottheit; das zweite die vier Elemente; das dritte der Logos;

und

und das vierte die Güte Gottes. Die ungebildete rohe Materie nennt Philo ἀπ ον, μη ον, worunter er also nichts Nichts versteht. Da Gott die Materie erst in Bewegung und Form unterhält, so ist die Welt nicht ewig, sondern erschaffen. Die sechs Schöpfungstage des Moses bezeichnen nun die Ordnung, in welcher die Welt gebildet wurde; denn vor der Schöpfung ist keine Zeit denkbar. Gott schuf zuerst die Idealwelt, und darauf die sichtbare nach den Idealen. Bey der Schöpfung des Menschen nahm Gott nicht allein Theil, wie bey der Schöpfung der übrigen Werke, die er allein vollbrachte. Bey jener aber berathschlagte er vorher mit andere, weil der Mensch ein Geschöpf seyn sollte, das der Tugend und des Lasters fähig wäre; Gott aber das Böse haßte, es also ihm nicht ziemte, die Schöpfung des Menschen allein zu besorgen. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich über die Guten, wie die Bösen. Das Uebel ist theils zur Erhaltung des Ganzen nothwendig, theils nothwendige Folge der Veränderungen der Elemente, theils Zuchtmittel in der Hand Gottes zur Züchtigung der Bösen, theils endlich Folge selbstverschuldeten Unglücks. Die Israelitische Nation hat sich Gott zum Gegenstande einer besondern Vorsehung und Belehrung auserwählt, und mit dem einzigen wahren Priesterthume für

die Menschheit beschenkt. Unter allen abwechselnden Schicksalen des Volks hat er wunderbar für die Erhaltung ihrer Gesetze gesorgt. Einst wenn die ganze zerstreute Nation einstimmig diese Gesetze befolgt, und diejenigen, die wegen ihrer Sünden als Sclaven weggeführt sind, sich bessern, wird die Gottheit, nach der Mosaischen Weissagung, durch die Bitten der Stammväter des Geschlechts bewogen, ihnen verzeihen. Sie werden unter Anführung eines ihnen allein sichtbaren himmlischen Gestirns ins alte Vaterland zurückkehren, dort einer größern Glückseligkeit genießen, während sie ihre Feinde zum Unglücke verdammt sehen. Die wilden Thiere werden alle zahm werden. Das Land wird vor Einfällen der Feinde sicher seyn. Ein Mann wird an der Spitze der Frommen aufziehen, sich große und zahlreiche Nationen durch Liebe, Ehrfurcht oder Furcht unterwerfen. Es wird allgemeiner Ueberfluß herrschen. Die Frommen werden sich nur göttlichen Betrachtungen überlassen, und von allen Affecten und Leidenschaften befreyt seyn.

§. 511.

Ausser den sichtbaren Geschöpfen, machte Gott die Elemente anfüllte, gab er auch der Luft

Luft unzählige unſichtbare Bewohner oder Geiſter (ψυχαι), ohne irdiſchen Körper, frey vom Böſen, und unſterblich. Einige derſelben ſind der Gottheit näher, vollkommen gut, und werden Engel, λογοι, genannt. Sie ſind die untergeordneten Regierer der Gottheit, die Schutzgeiſter der Menſchen und ihre Fürſprecher bey Gott. Böſe Engel ſind nur die böſen Seelen der Menſchen, in denen der Geiſt Gottes nicht wohnt, und die nur die Namen der guten Engel annehmen. Auſſer jenen höhern Engeln giebt es auch ſolche, die der Erde näher ſind, auf die Erde herabſteigen, und ſich in Körper einſchlieſſen laſſen, welche jene immer verabſcheuen. Auch die Geſtirne haben eine ſündenfreye Seele; aber ihnen gebührt deswegen keine Verehrung, ſondern nur der Gottheit.

§. 312.

Vorzüglich merkwürdig ſind noch die Begriffe des Philo von der Natur des Menſchen. Der Menſch beſteht aus Seele und Körper. Jene iſt theils vernünftig, theils unvernünftig. Zu dem vernünftigen Theile der Seele (το λογικον) gehören der Verſtand (νους, λογισμος, ψυχη λογικη), das Vermögen der Sinne (αισθησις, ψυχη αισθη-

αἰσθητικὴ), und das Sprachvermögen (λογος, φωνητήριον ὀργανον). Zu dem unvernünftigen gehören der Sitz der Leidenſchaften (θυμος, το θυμικον), und der Sitz der phyſiſchen Begierden (ἐπιθυμια, το ἐπιθυμητικον). Der Menſch überhaupt iſt alſo ein vernünftiges ſterbliches Thier. Inzwiſchen iſt ſich Philo in dieſer Abtheilung nicht immer gleich; er nimt auch andere Abtheilungen an. Der Grundſtoff des Menſchen iſt von dreyfacher Art. Der Körper iſt aus den vier Elementen zuſammengeſetzt. Der ſterbliche Theil der Seele iſt Blut. Das Weſen des Verſtandes iſt göttlicher Geiſt, ein unſterblicher Theil der ſeligen Natur der Gottheit. Es kommen aber auch über das Weſen der Seele in den verſchiedenen Schriften des Philo verſchiedene Meynungen vor. Den Verſtand des Menſchen hat die Gottheit ihrem Logos ähnlich, oder zu ihrem eigenen Ebenbilde gemacht. Inſofern iſt der Menſch mit der Gottheit verwandt, wie ſein Körper mit der ganzen Natur. Der unſterbliche Theil des Menſchen exiſtirte ſchon vor der Schöpfung des Körpers. Der Ausdruck: Gott habe dem Menſchen lebendigen Odem eingehaucht, heißt, Gott habe die Seele von ſeinem ſeligen Sitze zum Körper geſandt, um dieſen zu bewohnen. Gott ließ zur Auszeichnung und Hervorhebung des Guten auch das

Böſe

Böſe entſtehn. An ſich war die unſterbliche Seele gut und reiner Natur. Die Sinne ſind weder gut noch böſe; ſie ſind aber des Guten, wie des Böſen, empfänglich. Hingegen der unvernünftige Theil der Seele, die Mutter der Begierden und Leidenſchaften, iſt böſe, und der Gottheit verhaßt, wie der Körper. Daher iſt die unſterbliche Seele im Körper, wie in einem Gefängniße, einem Sarge, oder Grabe. Jedem Haupttheile der Seele verlieh Gott eine Tugend, um ihn zu regieren; dem Verſtande die Klugheit (φρονησις); den Leidenſchaften die Tapferkeit (ανδρια), und den Begierden die Mäſſigung (σωφροσυνη). Wenn jene Tugenden wirklich herſchen, komt eine vierte zu ihnen hinzu, die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), welche die Güte des Charakters vollendet. Der Gerechtigkeit ſteht die Ungerechtigkeit (αδικια) entgegen, wenn der unvernünftige Theil der Seele den vernünftigen beherſcht. Die Seele iſt frey, und kann nach eigener Willkühr gut oder böſe handeln; ſie iſt alſo auch für das leztere verantwortlich. Der erſte geſchaffne Menſch war das ſchönſte Ebenbild des göttlichen Logos, ungeſchwächt und unverderbt durch Leidenſchaften und Begierden, im Genuße des Ueberflußes und der Reize der Natur. Aber das Weib ward die Urſache des menſchlichen Elends. Ihr An-

Anblick erweckte im Manne den Trieb zur Fortpflanzung des Geſchlechts, und damit den Trieb zur Wohlluſt, die das ſelige und unſterbliche Leben in ein unglückliches und ſterbliches verwandelt. In der Folge artete das Menſchengeſchlecht immer weiter zum Böſen aus. Philo glaubte auch, daß der Sündenfall, und das darauf erfolgte größere moraliſche Verderbniß der nachherigen Generationen, die Gottheit veranlaßt habe, ihrer Güte Schranken zu ſetzen, und die Natur minder fruchtbar werden zu laſſen, wodurch die Menſchen zur Mühe und Arbeit gezwungen wurden, um ihr Leben zu friſten. Jedem Menſchen iſt nach dem Sündenfalle der Hang zum Böſen, und eine Menge von Uebeln angebohren, von denen er ſich nicht losreißen kann. Niemand ſtirbt, ohne in ſeinem Leben geſündigt zu haben. Inzwiſchen ſendet Gott, um die Menſchen zur Tugend zurückzuführen, ſeinen Geiſt oder die Weißheit zu ihnen herab, und es komt nur auf ſie an, ob ſie denſelben bey ſich aufnehmen wollen. Ueberhaupt verlangt die Bildung zur Tugend Schärfung und Uebung des Verſtandes durch Philoſophie, Hingebung zum göttlichen Logos, Kampf gegen die Sinnlichkeit, gänzliche Losreißung der Seele vom Körper. Den Böſen giebt die Gottheit vielfache Veranlaſſung und Hülfsmittel zur Beſ-

ſerung.

ſerung. Wer dieſe verſchmäht und im Böſen beharrt, erſtirbt in Sünden den ewigen Tod, und geräth dadurch in das tiefſte moraliſche Elend, hoffnungsloſe Traurigkeit, und beſtändige Furcht. Dies iſt der moraliſche Tod des Menſchen, verſchieden von dem phyſiſchen (der bloßen Trennung des Leibes und der Seele), als welcher an ſich ſelbſt gleichgültig iſt. Die Tugendhaften belohnt die Gottheit im Alter durch wahre Weißheit, Freude und Glückſeligkeit. Die böſen Seelen kehren nach dem Tode gleich in Körper, als die Sitze böſer Begierden und Leidenſchaften, zurück. Die guten Seelen erheben ſich zum Aether, und wohnen dort in alle Ewigkeit.

Das Geburtsjahr des Philo iſt ungewiß. Es iſt aber wichtig, aus den vorhandenen hiſtoriſchen Datis daſſelbe, wenigſtens ſo wahrſcheinlich wie möglich, zu beſtimmen, da hierauf die Entſcheidung der Frage mit beruht, ob die Therapeuten Chriſten waren, oder nicht. Die von Brucker (T. II. p. 797. not.) angeführten Gründe ſetzen es, wie mich dünkt, ganz außer Streit, daß Philo zum mindeſten zwanzig oder fünf und zwanzig Jahre vor Chriſto gebohren ſeyn müſſe. Im Jahr Chriſti 40 unter dem Kayſer Cajus Caligula war Philo ſchon in einem höhern Alter, und es iſt unbezweifelt, daß er als Greis die Geſandtſchaft für ſein Volk an den Kayſer

übernahm. Er legt ſich in ſeiner Parede graues Haar bey; die Geſandtſchaft aber fällt in's Jahr 40; war er folglich damals nur ſechszig Jahre, worauf das graue Haar doch ſchließen läßt, ſo war er zwanzig Jahre älter, als Chriſtus. Zweytens: In ſeinem Werke de ſpecial. legg. l. II. p. 776. ſagt er einmal: Fuit olim tempus, quando philoſophiae vacans contemplationique mundi et eorum, quae mundo continentur, fruebar optatis ac beatis mentis deliciis. Aus dieſer Stelle erhellt, daß ein langer Zeitraum ſeit ſeiner Jugend verfloſſen ſeyn müſſe, wo er ſich mit Philoſophie beſchäfftigte. Drittens: Die Schriften über die Eſſener und Therapeuten, oder die Bücher: quod omnis probus ſit liber, und: de vita contemplativa, auf welche er ſich in der obigen Stelle bezieht, verfertigte er vor der Reiſe nach Rom. Denn er erwähnt in der erſtern des Umſtands, daß die Einwohner von Xanthus lieber hätten ihre Stadt und Habe verbrennen, als ſich dem Brutus ergeben wollen. Dieſes Factum ereignete ſich in dem Zeitraume vom Jahre 709 ab v. c. wo Julius Cäſar ermordet wurde, bis zum Jahre 712, wo Brutus ſein Leben endigte. Es folgt demnach hieraus, daß er jene Bücher früh in ſeiner Jugend geſchrieben haben müſſe, und daß dieſe in die Zeit des römiſchen Triumvirats gefallen ſey. Philo wurde alſo nicht nur eine geraume Zeit vor Chriſtus gebohren, ſondern ſchrieb ſogar jene Werke als Pro-

ben

ben ſeiner Philoſophie vor Chriſti Geburt, ſo daß er unter den Therapeuten nicht die Chriſten verſtanden haben kann, weil damals in Aegypten von Chriſtus und ſeiner Lehre überhaupt noch nichts bekant geworden ſeyn, am wenigſten dieſe ſich ſchon ſo verbreitet haben konte, wie die Lebensart und Lehre der Therapeuten ſchon verbreitet war. Vergl. Bouhier in dem angeführten Werke, und *Basnage* Hiſt. des Iuifs liv. II ch. 22. p. 597. Philo wurde übrigens zu Alexandria gebohren von Eltern aus einem reichen und vornehmen prieſterlichen Geſchlechte, die auf ſeine Erziehung viel verwenden konten, in einer Periode, wo die Juden dort in ungeſtörter Freyheit und Ruhe lebten, und die Neu-Pythagoreiſche, Stoiſche, Peripatetiſche, und Platoniſch Orientaliſche Philoſophie in Alexandria aufblühten. Er wurde früh in der Grammatik, Geometrie, Muſik, Aſtronomie und Dialektik unterrichtet, und gieng mit dieſen Vorbereitungswiſſenſchaften ausgerüſtet zum Studium der metaphyſiſchen Philoſophieen und Moralſyſteme jener griechiſchen Schulen, und der Theologie ſeines Volkes, wie ſie damals beſchaffen war, über. Bey allem Hange zur Einſamkeit und zum contemplativen Leben, den Grundſätzen der Therapeuten gemäß, entzog er ſich doch den öffentlichen Geſchäfften nicht, und war für das Intereſſe ſeines Volkes thätig. In ſeinem äuſſern Lebenswandel ſcheint er auch die Vorurtheile ſeines Volks geſchont zu haben. Seine meiſtens

theologiſchphiloſophiſchen Schriften wurden vorzüglich durch das Verhältniß veranlaßt, worin die Juden in Anſehung ihrer Religion und ihres religiöſen Glaubens zu den Einwohnern Alexandria's aus andern Völkern und von andern Religionsparteyen ſich befanden, und worin er auch ſelbſt, wie andere gelehrte und mit der heydniſchen Philoſophie bekante Juden, zu den heydniſchen Philoſophen ſtand. Die einzelnen Bücher, die wir noch von ihm beſitzen, ſind Bruchſtücke eines größern Werks, das ein Commentar war über die drey Gattungen der Moſaiſchen Orakel (λογια); über die Weltſchöpfung (περι κοσμοποιιας), über die älteſte Geſchichte (ιδεαι ἱστορικη), und über die Geſetzgebung (ιδεαι νομοθετικη); nebſt einem Anhange über die in den beyden letztern beſtimten Belohnungen und Strafen und Ausſichten in die Zukunft. Zu dieſen kommen noch fünf beſondere Abhandlungen: über die Weltſchöpfung und den Urſprung des Uebels (de opificio mundi); über Moſis Leben (de vita Moſis l. III und de charitate); über die wahre Freyheit des Tugendhaften (quod omnis probus ſit liber und de vita contemplativa); de nobilitate; und de incorruptione mundi; auſſerdem ein paar hiſtoriſche Schriften und einige Fragmente von andern. In der allgemeinen Charakteriſtik der Religionsphiloſophie des Philo bin ich der vortrefflichen Abhandlung des Hrn. Stahl gefolgt: Verſuch eines ſyſtematiſchen Entwurfs

wurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien von E. H. Stahl; in Eichhorn's allgem. Bibl. der bibliſchen Litteratur B. IV. St. 5.

Auſſer den in den obigen §. §. angezeigten Hauptbegriffen des Philo will ich hier noch einiger beſonderer Züge erwähnen, die ſeiner Philoſophie eigenthümlich ſind. Philo hatte nicht nur das Platoniſche Syſtem ſtudirt, ſondern auch das Pythagoreiſche, Stoiſche, und Ariſtoteliſche. Von allen dieſen findet man in ſeinen Schriften Spuren, nicht nur, daß er ſie hiſtoriſch kante, ſondern daß er auch Manches daraus in ſeinen philoſophiſchen Lehrbegriff aufgenommen hatte. Das Pythagoriſche Zahlenſyſtem nahm er in dem Sinne, welchen es im ſpätern Zeitalter erhielt, und wo es mit der Platoniſchen Ideenlehre identificirt wurde. Auch die Stoiſche Abtheilung der Seelenkräfte, auſſer der oben angeführten, komt bey ihm vor. Eben ſo braucht er die Ariſtoteliſchen Begriffe der δυναμις, der ενεργειαι, der εντελεχειαι. In der Lehre von der Schöpfung der Welt nimt er mit dem Ariſtoteles an, daß die oberſte Urſache der Welt weder ſelbſt bewegt, noch bewegt wird. Seine Meynung von der Natur des Himmels iſt die Ariſtoteliſche. Bey ſeinen Begriffen von Gott verliert er ſich übrigens oft in transſcendenten Unſinn. Gott iſt einfach; aber gleich wohl nicht das, was wir Einheit nennen; er

ist selbst über die Einheit (nach unserm Begriffe) erhaben. Gott ist der Urgrund des Wahren, Guten und Schönen, aber über alle unsere Ideen hiervon. Er ist vollkommen, aber höher als die Vollkommenheit selbst. Das Resultat ist: Gott selbst kann nur sich selbst erkennen. Die Idealwelt des Philo unterscheidet sich von der Platonischen nicht allein durch die mannichfache figürliche Darstellung und Personification jener, durch welche sie oft fast unkentlich wird, sondern auch dadurch, daß Philo die Idealwelt durch die Gottheit erst bilden, hervorbringen ließ, dahingegen Plato sie mit der Gottheit gleich ewig setzte. Beym Philo ist die Idealwelt der erstgebohrne Sohn Gottes. Daß er auf diese Abänderung gerieth, hat seinen Grund in der Natur unsers Vorstellungsvermögens selbst, wo das Vorstellende vor der Vorstellung hergehend gedacht werden muß, und diese als Wirkung, als Product jenes. Da Philo einmal die Gottheit als vorstellende Kraft dachte, so war der Irrthum leicht, daß er die Natur eines endlichen Vorstellungsvermögens auf sie übertrug; ein Irrthum, den Plato glücklich vermied. Philo hypostasirt die Idealwelt auch ganz bestimt und ausdrücklich, und das hat sehr viel beygetragen, neuern Geschichtforschern der Philosophie die Meynung annehmlich zu machen, Plato habe dies ebenfalls gethan, zumal, da die Art, wie sich dieser zuweilen über die Ideenwelt und ihr Verhältniß zur Gottheit ausdrückt, die

Mey-

Meynung zu begünſtigen ſcheint. Aber Plato dachte ſich in der That unter der Idealwelt nichts weiter als den göttlichen Verſtand ſelbſt, deſſen Ideen freylich die abſoluteſten Realitäten ſind. Ein höchſt ſonderbarer und abentheuerlicher Sprung der vernünfteldnden Phantaſie war es beym Philo, daß das Bild von der Idealwelt, als einem Sohne der Gottheit, ihn verleitete, ſo wie andere, die, wie er, philoſophiſch ſchwärmten, oder ſchwärmend philoſophirten, die Idealwelt als einen Menſchen zu metaphoriſiren, als den Idealmenſchen, Urmenſchen, χρανιος ανθρωπος (der mit dem αυτανθρωπος des Plato nicht zu verwechſeln iſt). Vielleicht hat auch ein Zoroaſtriſches Philoſophem, das oben bemerkt iſt (§. 503), hierauf Einfluß gehabt. Die Cabbaliſten haben in der Folge die Idee von dem himliſchen Menſchen ſehr weit ausgeſponnen. Da die Sinnenwelt eine Nachbildung der Idealwelt iſt, ſo machte Philo auch ſie wiederum zu einem Menſchen, unvollkommer als der himliſche Menſch. Hiermit verträgt ſich denn auch die Vorſtellungsart, die Philo von der Einwirkung Gottes auf die Welt hatte, und daß er dieſe unter dem Bilde der Rede verſinnlichen konte. Gott redete zu dem himliſchen Menſchen, (der auch als der erſte Diener der Gottheit, als der Erzengel (αρχαγγελος) charakteriſirt wird) und zu dem jüngern Urmenſchen (der Sinnenwelt), heißt nichts anders, als: Gott wirkte Kraft

ſeines Verſtandes und Willens auf die erſchaffnen Weſen. Wegen der figürlichen Sprache und myſtiſchen Denkart muß man beym Philo nicht immer eine genaue Beſtimtheit der Begriffe erwarten, z. B. nicht in ſeiner Schöpfungstheorie, und in den Lehren über das Verhältniß der Sinnenwelt, insbeſondre des Menſchen, des menſchlichen Verſtandes, und der menſchlichen Thätigkeit, zur Idealwelt und zur Gottheit. Eine Folge des Myſticismus war auch die Meynung, daß ein eigentliches Anſchauen des Daſeyns der Gottheit möglich ſey, wozu man ſich durch ſtrenge Tugendübung, Reinigungen, Faſten, Enthaltſamkeit überhaupt, fähig machen könne. Wer dieſe Fähigkeit erworben hat, iſt ein Aſcet (ασκητης). Das Anſchauen der Gottheit, und die damit verbundene unmittelbare Belehrung der Gottheit, iſt ein Zuſtand der Ekſtaſe. Die Veranlaſſung zu dieſen Schwärmereyen konte ſchon die urſprüngliche Platoniſche Philoſophie geben.

Ich habe oben bemerkt (§. 502), daß ſelbſt die Leugner einer originalen orientaliſchen Philoſophie doch einen Zuſatz gewißer morgenländiſcher Ideen in der jüdiſchen Philoſophie einräumen. Es ſey mir erlaubt, eine hierher gehörige Aeuſſerung des Hrn. Tiedemann, nachdem er einzelne Meynungen des Philo angeführt hat, noch hinzuzufügen (Geiſt der ſpecul. Phil. B. III. S. 136):

136): "In der embryoniſchen Lichttheorie ſind einige Spuren vom Zoroaſtriſchen Streite des Lichts und der Finſterniß, und der darauf gebauten Entſtehung der Welt unverkennbar; wie von einer andern Seite unverkennbar iſt, daß hier der erſte Keim der Cabbaliſtiſchen Lichtemanation zuerſt gefunden wird. Bis dahin hatte Plato die Emanation nicht ausgedehnt; mithin iſt dieſe Erweiterung Alexandriniſche Erfindung, gebohren aus Hinzumiſchung morgenländiſcher Vorſtellungen. Einem Juden ward dieſe Erweiterung faſt aufgedrungen, ſobald er Platoniſche Philoſophie auf Moſaiſche Darſtellung vom Entſtehn der Welt anwandte, und aus beyden ein Syſtem zu errichten ſich beſtrebte."

§. 513.

Ein Zeitgenoſſe des **Philo**, und aller Wahrſcheinlichkeit nach noch älter als derſelbe, war **Ariſtobulus**. Denn ſoviel auch über ſeine Perſon und ſein Zeitalter geſtritten worden iſt, ſo hat doch die Meynung die meiſten und ſtärkſten hiſtoriſchen Gründe für ſich, daß er der Lehrer des **Ptolemaeus Euergetes II.** mit dem Beynamen **Phyſkon** geweſen, und derſelbe ſey, deſſen in dem Sendſchreiben der Paläſtinenſiſchen Juden an die Juden in Aegypten im zweyten Buche der Mak-

Makkabäer (Cap. I.) erwähnt wird. Er ſchrieb, wie Philo, einen Commentar über das Moſaiſche Geſetz, welchen er dem Ptolemäus Philometor, Bruder des Physkon, widmete, von welchem ſich aber, auſſer höchſt unbedeutenden Fragmenten, nichts erhalten hat. Inzwiſchen hat er andern hiſtoriſchen Nachrichten zufolge ſchon denſelben Weg eingeſchlagen, welchen Philo hernach betrat, um auf der einen Seite die heydniſche Philoſophie mit den jüdiſchen Religionsurkunden zu vereinigen, und jene dadurch ſeinen Landsleuten annehmlich zu machen, auf der andern Seite aber die jüdiſche Religion gegen die Angriffe der heydniſchen Philoſophen zu vertheidigen, und dieſe ſogar für jene zu gewinnen. Auch Er bemühte ſich durch allegoriſche Erklärung der Moſaiſchen Schriften darzuthun, daß die Platoniſche Philoſophie ihrem Weſentlichen nach in jenen enthalten ſey, und Plato ſelbſt ſeine Weißheit dem Moſes verdanke. Den Beynamen des Peripatetikers, den Ariſtobul gewöhnlich erhält, hat man ihm mit Unrecht gegeben. Er war, wie auch Philo, ſowohl mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie, als mit andern griechiſchen Syſtemen, bekant geworden; aber ſeine eigene Vorſtellungsart näherte ſich mehr dem Platonismus. Daß er die Peripatetiſche Philoſophie in Paläſtina habe verbreiten wollen, iſt völlig ungegrün-

det,

det, ſo wie auch die Sage, daß er von den zwey und ſiebenzig Dolmentſchern geweſen ſey, die von dem Hoheprieſter Eleazar an den Ptolemaeus Philadelphus geſchikt wurden. Dem erſtern widerſpricht der beſtändige Aufenthalt des Ariſtobul in Aegypten. Das andere verträgt ſich nicht mit der Zeitrechnung, und gründet ſich lediglich darauf, das Ariſtobul die Ueberſetzung der LXX empfahl.

Ueber die Streitigkeiten wegen der Perſon und des Zeitalters des Ariſtobul S. *Basnage* hiſt. des Iuifs liv. 3. ch. 6. *Fabric.* B. G. Vol. II. p. 280. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 698. — Ueber ſeine Schrift, allegoriſche Erklärungsart, und Studium der griechiſchen Philoſophie S. *Euſeb.* Praep. ev. VIII, 9. XIII, 12. Hiſt. eccleſ. VII, 32. *Clem.* Alex. Strom. I. p. 342. *Cyrill.* adv. Iulian. IV. p. 134. *Chron.* Pasch. ad Olymp. CXLIV p. 178. *Hieron.* Chron. ad Ol. CLI. — Die Stelle des Anatolius beym Euſebius (de praep. evang. VIII, 32), daß Ariſtobul zu den LXX Dolmetſchern gehört habe, beruht auf einem hiſtoriſchen Irrthume. — Vergl. Tiedeman's Geiſt der ſpec. Philoſ. B. III. S. 125.

Dreyzehnter Abſchnitt.

Ueber die Cabbaliſtiſche Philoſophie.

Quellen: Der Talmud. — *Artis Cabbalifticae, hoc eſt, reconditae Theologiæ et Philoſophiae Scriptores.* Tom. I. Baſil. 1587. fol. Der Herausgeber dieſer Sammlung war Johan Piſtorius. Auſſer dieſem erſten Bande iſt nichts weiter von ihr erſchienen. — *Cabbala* denudata, ſeu doctrina Ebraeorum transscendentalis et Metaphyſica atque theologica, Opus antiquiſſimae philoſophiae barbaricae variis ſpeciminibus refertiſſimum, in quo ante ipſam libri translationem libri difficillimi atque in literatura Ebraica ſummi, commentarii nempe in Pentateuchum et quaſi totum ſcripturarum V. T. Kabbaliſtici, cui nomen *Sohar*, tam veteris quam recentis, ejusque *Tikkunim* ſeu ſupplementorum tam ve-

veterum, quam recentiorum, praemittitur apparatus. Tom. I. Solisbaci 1677. 4. Tom. II. unter dem Titel: Liber *Sohar* reſtitutus, Francof. 1684. 4. editore *Chriſtiano Knorr de Roſenroth.*

Neuere Werke und Hülfsmittel: Es gehört die im vorhergehenden Abſchnitte angemerkte Literatur der jüdiſchen Philoſophie in Chriſti Zeitalter zum großen Theile auch hierher. Vorzügliche Aufmerkſamkeit aber für dieſen Abſchnitt verdienen die neuern hiſtoriſchen Werke über die ſpätere Geſchichte der Juden von Basnage, Holberg und Baſtholm. Ferner: Eiſenmengers entdecktes Judenthum; II B. Königsberg 1711. 4 — *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 916. ſq. — *Remarques* ſur l'antiquité et l'origine de la Cabbale par Mr. *de la Nauze*; in den Memoires de l'acad. des Inſcr. T. IX. und deutſch in Hißmann's Magazine für die Phil. und ihre Geſchichte B. I. S. 245. — Kleuker über die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bey den Cabbaliſten; Riga, 1786. 8. — Flügge Geſch. des Glaubens an Unſterblichkeit u. ſ. w. B. I. — Tiedemann Geiſt der ſpecul. Phil. B. III. S. 137 ff. — Treffliche Erläuterungen der Kabbaliſtiſchen Philoſophie kommen auch vor in: Salomon Maimon's Leben, herausgegeben von Moritz; Berlin, 1792. 2 Theile. 8.

§. 514.

§. 514.

Die durch die verſchiedenen philoſophiſchen Parteyen unter den Juden aufgeſtellten Lehrbegriffe der Religionsphiloſophie wurden in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt von den Gelehrten dieſer Nation weiter verfolgt, und auf ſehr mannichfaltige Weiſe modificirt. Da man einmal in die allegoriſche Erklärungsart der Bücher des alten Teſtaments hineingegangen war, und ſich hierbey in den Myſticismus verlor; da man ferner verſchiedenartige oft einander geradezu entgegengeſetzte griechiſche und orientaliſche Philoſopheme zu jener allegoriſchen Erklärungsart benutzte, und ſo durch ein groſſentheils willkührliches Verfahren der vernünftelnden Phantaſie oder der phantaſirenden Vernunft eine eigene Religionsphiloſophie zu Stande brachte; ſo war natürlich hierdurch ein unermeßlicher Spielraum für Abänderungen, verſchiedene Darſtellungen und Beſtimmungen der jüdiſchen Theologie und Moral eröffnet, wobey gleichwohl immer dieſelben Hauptideen zum Grunde lagen. Es würde eine für den Geſchichtſchreiber ſehr langweilige und ermüdende, und für den Leſer ſehr unintereſſante und unfruchtbare Arbeit ſeyn, die Philoſophie der Rabbinen in ihrem Detail weiter entwickeln zu wollen. Wer Beruf oder Neigung hat,

man-

mancherley Rabbiniſche Ideen über das Weſen und die Eigenſchaften der Gottheit, über die Schöpfung der Welt und des Menſchen, über die Dämonologie, über die Religionsgebräuche, über die Freyheit des Willens, über Moralität und Legalität, über den Zuſtand nach dem Tode, kennen zu lernen, wird im Talmud, und in dem neuern Werke Eiſenmenger's, eine reiche Leſe halten können. Das Ganze der rabbiniſchen Philoſophie iſt ein in ſeinen innern Beſtandtheilen zu heterogenes Gemiſche aus den ältern poſitiven Religionsbegriffen, aus Griechiſcher, bald Platoniſcher, bald Ariſtoteliſcher Philoſophie, aus willkührlichen Vermehrungen und Deutungen des Moſaiſchen ſchriftlichen und mündlichen Geſetzes, aus dem jedesmaligen Wahne und Aberglauben des Zeitalters, worin die berühmteſten Rabbinen lebten, aus den Streitigkeiten, die ſie über ihre gegenſeitigen Meynungen mit einander hatten, als daß ſich itzt ein beſtimmtes Rabbiniſches philoſophiſches Syſtem daraus abſtrahiren ließe. Brucker hat einen Verſuch gemacht, die von ihm ſogenannte exoteriſche Philoſophie der Juden darzuſtellen. Aber es iſt eigentlich die ſpätere durch Studium und Anwendung des Peripateticismus gebildete Philoſophie des Moſes Maimonides, Menaſſe Ben Israel u. a. im Mittelalter, die er charakteriſirt, und mit den Behauptungen, Schwärmereyen und Träu-

men älterer Talmudiſten ſehr unzweckmäßig und unhiſtoriſch zuſammenwirft. Dieſe letztgenannten Rabbinen verdienen in der Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters eine beſondere Auszeichnung.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 861.

§. 515.

Neben der Rabbinenphiloſophie, die im Talmud ihre Hauptquelle hat, entſtand in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt, die ſpäterhin ſo genannte Cabbaliſtiſche Philoſophie, in welcher das Emanationsſyſtem der ältern Alexandriniſchen Juden mit einem bewundernswürdigen Aufwande von Scharfſinne und Anſtrengung der Phantaſie bis zum Excentriſchen verfolgt wurde. Der Namen Cabbalá iſt ein neueres hebräiſches Wort, und bezeichnet überhaupt eine geheime Tradition. Er mag unter den Juden früher im Gebrauche geweſen ſeyn; aber bey den chriſtlichen Schriftſtellern komt er erſt im funfzehnten Jahrhunderte vor, beſonders ſeitdem Joh. Picus von Mirandula auf die Cabbaliſtik Aufmerkſamkeit erregte. Die ältern heydniſchen Schriftſteller kennen ihn gar nicht. Die Geſchichte des Urſprungs

der

der Cabbala ſelbſt wird von mehrern Cabbaliſten mit den ungereimteſten Fabeln und Legenden auf eine ſehr widerſprechende Weiſe erzählt. Ueberhaupt wird die Cabbala als eine Offenbarung vom Himmel vorgeſtellt, weil einmal die Juden nach ihrer ganzen religiöſen Denkart an keine Weißheit Glauben gewinnen konten, die ihnen nicht als Mittheilung von oben herab dargeboten wurde; wie dies die Geſchichte ihrer Religionsphiloſophie bis auf die neuern Zeiten herab durchweg beweiſt. Nun ſagt eine Legende, Adam habe ſehr wohl gewußt, in was für einem Verhältniße er zu dem Adam Kadmon, dem Meſſias, ſtehe, und daß dieſer der Vermittler zwiſchen ihm und der Gottheit ſey, durch welchen er auch allein die Gottheit anſchauen und göttliche Dinge erkennen möge. Allein Adam habe ſich vermeſſen, und geglaubt, er würde das Ebenbild Gottes nicht vollkommen darſtellen, wenn er nicht völlig unabhängig und frey wäre; und in dieſem Dünkel habe er gehofft, ohne jenen Mittler mit der Gottheit vereinigt werden zu können. Dafür aber ſey er des himliſchen Lichtes oder der cabbaliſtiſchen Weißheit beraubt worden. An dem Baume des Erkentniſſes, wie ihn die Moſaiſche Geſchichte beſchreibt, habe ihn die Gottheit nur erinnern wollen, welch ein Verbrechen er gegen den Meſſias begangen. Adam habe ſich hierüber

gehärmt, und wieder zum Meſſias gewandt. Noch im Paradieſe habe ihm der Engel Raphael ein Buch vom Himmel gebracht, das in LXXII Abtheilungen und DCLXX Capiteln die Weißheit des Himmels enthielt. Andere Engel ſtiegen hernieder, um ihm dieſes Buch zu erklären. Aber nach dem Sündenfalle des Menſchen entfloh auch das wunderbare Buch. Jedoch erhielt er es nach vielen Thränen und und Bitten durch den Engel Raphael wieder; es wurde von ihm auf ſeine nächſten Nachkommen vererbt, und — hat ſich bis auf den heutigen Tag erhalten. Dieſes Buch, das die Juden lange am ſtrengſten geheim hielten, ob es gleich ſchriftlich ſchon in den Händen mehrer Chriſten ſich befand, hat Rabbi Iſaac Ben Abraham zum großen Verdruße ſeiner Glaubensgenoſſen (Amſterd. 1701, 4) drucken laſſen. Es enthält eine praktiſche Cabbala oder Magie, Namen von Engeln, Geiſtern, und Vorſchriften, wie ſowohl die guten als die böſen Geiſter zu gewinnen ſind; wie man mit der Sonne und dem Monde reden; Krankheiten erregen und heilen; Städte zerſtören; Erdbeben verurſachen; die geheimen Kräfte von Kräutern, Edelſteinen, Fiſchen, Vögeln, Thieren, Holzarten, Blumen erkennen; aus den Sternen die Zukunft weiſſagen könne u. ſ. w. Die Betrügerey iſt demnach offenbar genug, und dieſer Inhalt

halt des Buchs beweiſt auch, in welches Zeitalter ſeine Entſtehung zu ſetzen ſey. Nach einer zweyten Legende pflanzte Adam die Cabbala nur durch mündliche Ueberlieferung auf ſeine Nachkommen fort. Durch den Anwachs des Menſchengeſchlechts und die überhand nehmende leichtſinnige und irreligiöſe Denkart wäre ſie aber beynahe gänzlich verloren gegangen, wenn nicht Abraham, um ſie vor dem Untergange zu bewahren, ſie ſchriftlich verfaßt hätte. Hieraus ſey das Buch Jezirah entſtanden. (Dieſes Buch enthält eine Vereinigung der Pythagoriſchen Zahlenlehre mit der Lichtemanationstheorie, und rührt wahrſcheinlich vom Akibha, oder einem noch ſpäter lebenden Juden, her). Es heißt weiter, nach einer dritten Legende: Die Nachkommen des Patriarchen hätten jenes Buch vernachläſſigt. Während des Aufenthalts in Aegypten verloren ſie alle Geheimniße der Cabbala wieder. Aber Gott erbarmte ſich ihrer, und offenbarte ſie aufs neue neben dem ſchriftlichen Geſetze dem Moſes, um ſie als mündliche Tradition durch die Aelteſten im Volke bewahren und fortpflanzen zu laſſen. Der Engel Michael gab ſelbſt dem Moſes ein Buch unter dem Titel Majan Chochma (Quell der Weißheit), das Offenbarungen Gottes enthielt. (Der Verfaſſer dieſes Buchs hat nur gegen die Zeitrechnung gefehlt, und dadurch

ſelbſt ſeinen Betrug verrathen. Es wird darin der Paraphraſe des Jonathan erwähnt, deren Verfertigung von den Juden erſt in die Zeit kurz vor Chriſti Geb. geſetzt wird). Nach einer vierten Legende ſtamt die heutige Cabbala vom Esdras her. Das Hebräiſche Volk hatte abermals die cabbaliſtiſchen Geheimniße während der Babyloniſchen Gefangenſchaft verloren. Esdras mit Hülfe des Haggai und Zacharias ſtellte ſie wieder her, ſchrieb ſie in einem Buche nieder, und verordnete, daß dieſes Buch in der großen Synagoge verwahrt, der Inhalt aber mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt werden ſollte. Hier wäre durch die Streitigkeiten der Schriftgelehrten die Wiſſenſchaft beynahe wieder zu Grunde gegangen, wenn ſie ſich nicht in Aegypten erhalten, und durch den Rabbi Simeon Ben Setach, bey deßen Rückkehr aus Aegypten in Paläſtina wieder eingeführt und in ihrer Exiſtenz für die Folgezeit geſichert wäre. So dauerte die Cabbala durch Tradition fort, bis R. Simeon Ben Jochai ſie in dritten Jahrh. nach Chriſti Geb. in ein Syſtem brachte, und mit ſeinen Schülern das Buch Sohar verfertigte. — Abſtrahirt von den Fabeln der Juden läßt ſich über die hiſtoriſche Entſtehung der Cabbala folgendes feſtſetzen. Alle Cabbaliſtiſchen Schriften wurden höchſt wahrſcheinlich erſt nach Chriſti Zeitalter verfertigt. Denn in den

Tal-

Talmudiſchen Büchern, die über Chriſti Zeit hinausgehn, wird ihrer gar nicht erwähnt, und die jüdiſch orientaliſche Philoſophie und Magie, die den Hauptſtoff der Cabbala aus macht, bildete ſich auch erſt kurz vor und nach Chriſti Zeit. Rabbi Akibha brachte zuerſt die cabbaliſtiſchen Traditionen in eine Art von ſyſtematiſcher Form. Er lebte kurz nach der Zerſtöhrung Jeruſalems, war anfänglich ein armer Hirte, verliebte ſich in die Tochter ſeines reichen Herrn, fing auf Veranlaſſung derſelben noch in ſeinem vierzigſten Jahre an zu ſtudiren, und brachte es durch ſeine Anſtrengungen bald dahin, daß er alle ſeine Mitſchüler übertraf. Er übernahm hernach das Lehramt, und zwar mit ſolchem Beyfalle, daß er gegen 24000 Zuhörer gehabt haben ſoll. Der Vater des Mädchens willigte endlich in die Heyrath, und ſo gelangte Akibha vollends zu Reichthum und Anſehn. In der Folge wirkte er zu der Empörung der Juden unter Bar Cochebas, den er für den Meſſias hielt, gegen den Hadrian, ſehr thätig mit, und brachte durch ſein Anſehn ein Heer von 200000 Juden zuſammen. Aber bey der Niederlage, die Bar Cochebas von den Römern erlitt, wurde er gefangen im Jahre 138 nach Chr. Geb., und im 120 Jahre ſeines Alter lebendig geſchunden. Ihm wird das Buch Jezirah zugeſchrieben. Einer ſeiner berühmteſten Schü-

ler war R. Simeon Ben Jochai, den die Juden das groſſe Licht, den Funken Moſis nennen. Um den Verfolgungen der Römer, welche die Empörung des Bar Cochebas nach ſich gezogen hatte, zu entgehen, verbarg er ſich nebſt ſeinem Sohne zwölf Jahre lang in einer Höle, wo er auf eine wunderbare Art am Leben erhalten wurde. Hier hatte er Offenbarungen, die er und ſeine Jünger aufſchrieben, und aus denen das Buch Sohar entſtand. Nach dem Grabe des Jochai wird von frommen Juden gewallfahrtet. Das Buch Jezirah und Sohar ſind ſchwerlich echt auf uns gekommen, ſondern vermuthlich durch viele ſpätere Zuſätze entſtellt und verbrämt. Dezer behaupten auch einige, daß beyde Bücher erſt um das zehnte Jahrhundert geſchrieben ſeyen. Ihr myſtiſcher und ſchwärmeriſcher Inhalt, wodurch ſie dunkel und oft ganz unverſtändlich werden, hat viele Commentare der Juden, auch von chriſtlichen Schriftſtellern im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderte, veranlaßt. Die merkwürdigſten Commentare ſind von Lorja, Corduero, und vorzüglich das Buch: Porta coelorum vom Rabbi Abraham Cohen Irira.

Der erſte unter den chriſtlichen Schriftſtellern, der für die kabbaliſtiſche Philoſophie ein leb-

lebhaftes Intereſſe erweckte, war der Graf Johann Picus von Mirandula geb. 1463. S. Meiners über das Leben und die Schriften des Grafen J. P. von Mirandula, im zweyten Bande der Lebensbeſchreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften (Zürich 1796. 8.). Picus nahm die Cabbala für die Lehre der alten jüdiſchen Kirche, und glaubte darin wichtige Aufſchlüße über die Lehren der katholiſchen Kirche von der Trinität, der Erlöſung, der Aufhebung des alten Bundes, der Taufe, dem Fegefeuer, anzutreffen. Er ſchlug zu Rom die berühmten neunhundert Theſes an, die große Streitigkeiten unter den damaligen Gelehrten zur Folge hatten, und zum groſſen Theile cabbaliſtiſche Begriffe enthielten. Auch in ſeinen andern Werken herſcht ein Synkretismus Platoniſcher, Ariſtoteliſcher und Cabbaliſtiſcher Ideen. Nicht minder intereſſirte ſich Reuchlin für die Cabbala, was ſeine beyden Werke: de arte Cabbaliſtica und: de verbo mirifico beweiſen. S. Meiners Leben des Reuchlin im erſten Bande der Lebensbeſchreibungen u. ſ. w. Vergl. die Vorrede zum dritten Bande. Zu den chriſtlichen Vertheidigern und Auslegern der Cabbala gehört ferner Paulus Riccius, der vom Judenthume zum Chriſtenthume übergegangen war, und zu Pavia lehrte, Arzt Kayſers Maximilian I. Von ihm ſind eine Iſagoge in Cabbalicarum eruditionem, und ein Werk de coeleſti agricultura. Im ſechszehnten Jahrh.

vertheidigte Archangelus de Burgonovo; ein Franciscaner, den Picus und die Cabbala in einer beſondern Schrift: Cabbaliſtarum ſelectiora obſcuraque dogmata a Ioanne Pico ex eorum commentationibus pridem excerpta et nunc primum luculentiſſimis interpretationibus illuſtrata. Dieſe angeführten und andere Cabbaliſtiſche Schriften gab Johann Piſtorius zuſammen heraus in der oben bemerkten Samlung, die aber nicht fortgeſetzt wurde. Bald nachher artete die Cabbaliſtik in Theoſophie aus, wie in den Werken des Paracelſus, Heinr. Cornel. Agrippa, Julius Sperber, u. a. Das größte Verdienſt um die Aufklärung der Cabbaliſtiſchen Philoſophie erwarb ſich Chriſtian Knorr von Roſenroth, Geheimer Rath und Kanzler des Pfalzgrafen von Sulzbach, ein großer Alchemiſt der Zeit, und Kenner der Hebräiſchen, Rabbiniſchen und Cabbaliſtiſchen Literatur, durch ſeine Cabbala denudata, die damals großes Aufſehn verurſachte. Späterhin glaubte man den Keim des Spinozismus in der Cabbala zu entdecken, nicht ganz ohne Grund, wodurch der orthodoxe Eifer gegen dieſelbe von neuem angefacht wurde.

§. 516.

Die Vorſtellungsart der Cabbaliſten iſt nichts anders, als die weiter verfolgte und ganz

in

in transſcendenten Myſticismus übergegangene jüdiſchalexandriniſche Philoſophie, die auſſerdem in ſpätern Zeiten noch mancherley Zuſätze aus der Magie und Theurgie, aus den Rabbiniſchen Deuteleyen der Moſaiſchen Schriften, den Rabbiniſchen Legenden, und der Neu Pythagoriſchen, Neu Platoniſchen, und Neu Ariſtoteliſchen Philoſophie bekam. Jene transſcendenten Schwärmereyen zum Behufe der Geſchichte zu einem klaren und zuſammenhangenden Lehrbegriffe zu erheben, iſt nicht möglich. Zur allgemeinen hiſtoriſchen Charakteriſtik derſelben iſt die Darſtellung einiger kabbaliſtiſcher Hauptbegriffe, die den übrigen zum Grunde liegen, und die ſich aus der Porta coelorum des Irira am leichteſten hervorheben laſſen, hinreichend. Die Cabbaliſtiſche Philoſophie ſelbſt war nie ein Syſtem. Sie iſt ein buntes Gewebe mannichfaltiger widerſprechender Philoſopheme, Träumereyen, magiſcher Vorſchriften, jüdiſchliturgiſcher Formeln. Daher muß man ſich nicht wundern, wenn die Neuern, die ſich bemühten, den Cabbalismus in eine ſyſtematiſche Ordnung zu bringen, ihn bald ſo, bald anders vorſtellen, oft ohne daß man in der einen Darſtellung die Grundzüge der andern wieder erkennt. Dazu komt, daß die Cabbaliſten zwar für gewiße ihnen eigenthümliche Hauptideen einerley bildliche Bezeichnung gebrauchen, aber dieſe verſchieden beſtimmen, und ihre myſtiſchen

Pham-

Phantaſieen im Innern gar nicht auf dieſelbe Weiſe verknüpfen.

§. 517.

Die vornehmſten Lehrſätze der Cabbaliſtiſchen Philoſophie ſind dieſe: Erſtlich: Aus Nichts kann nichts entſtehen. Es giebt alſo keine Subſtanz, die bloß aus Nichts hervorgegangen, oder durch Nichts geſchaffen wäre. Auch die Materie kann nicht aus Nichts entſtanden ſeyn. Eben ſo wenig kann ſie ihren Urſprung aus ſich ſelbſt haben, weil ihr die Form fehlt, und ſie daher von dem Nichts nur um einen Grad verſchieden, und faſt dem Nichts gleich iſt. Hieraus wird von den Kabbaliſten gefolgert, daß eigentlich überhaupt keine Materie an und für ſich exiſtire; eine Behauptung, die ſie noch durch mancherley Subtilitäten theils zu erklären, theils zu beweiſen ſuchen. Zweytens: Demnach iſt alles, was iſt, geiſtiger Natur. Dieſe geiſtige Natur iſt unerſchaffen, ewig, intellectual, empfindend und lebend, ſelbſtbewegend, unermeßlich, und aus ſich ſelbſt nothwendig vorhanden. Sie iſt das Enſoph, die unendliche Gottheit, der Realgrund aller Gründe und aller Dinge. Drittens: Aus dieſem unendlichen Geiſte müſſen alle vorhandene Dinge emaniren. Weil ſie aber aus ihm nur

nur emaniren können, müſſen ſie auch nur in ihm beſtehn. Die Welt iſt alſo die immanente Wirkung der Gottheit, in welcher dieſe ihre Attribute und Eigenſchaften nach mannichfaltigen Stufen und Modificationen dargeſtellt hat. Vierrens: Je näher das Emanirte ſeinem unendlichen Urquelle iſt, deſto erhabner und heiliger iſt es; je entfernter aber von demſelben, deſto mehr fehlt ihm die göttliche Vollkommenheit und Natur. Fünftens: Damit aber die Emanationen aus dem verborgenen Quelle des unendlichen göttlichen Lichtes hervorgehn konten, und als Modificationen der göttlichen Kräfte und Eigenſchaften ſich äuſſerten, ließ Gott einen erſten Grundquell der Dinge aus ſich emaniren, aus welchem und durch welchen alle übrigen Emanationen entſtanden und beſtanden. Dieſer erſte aus der Gottheit gefloſſene Grundquell der Dinge iſt der Adam Kadmon, der Urmenſch, der erſtgebohrne Sohn der Gottheit. Die Schule des Jochai ſtellte dieſe erſte Emanation des Adam Kadmon unter dem Bilde eines Gewandes vor, das die Gottheit vom Dunkel des Dunkels, vom Verborgnen des Verborgnen her ausgebreitet habe. Sechstens: Der erſtgebohrne Sohn Gottes offenbarte ſich als Gott in ſeinen Emanationen auf zehn vorzügliche Arten, oder in zehn Lichtſtrömen, die Sephiroth genannt werden. Durch dieſe Sephiren ſind aus dem

Ur-

Urmenſchen hervorgegangen als immanente Wirkungen ſeiner Emanationen, die Geiſter ohne allen Stoff; die Engel; die erſchaffenen Subſtanzen, die als Subſtanzen für ſich exiſtiren; und die materialen Weſen, die von der Materie ihrem Seyn, ihrer Subſiſtenz, ihren Vermögen und Thätigkeiten nach abhangen. Hieraus ſind die vier Welten entſprungen; Aziluth, Briah, Jezirah, und Aſiah; die Welt der Emanation, der Schöpfung (Creation), der Formung, und der Fabrication. Zu jeder dieſer Welten gehört ein beſonderes Sephirotiſches Syſtem, das aus dem Adam Kadmon emanirte. Die Kabbaliſten vergleichen dieſe Abtheilung der Emanationen mit Strahlen des Lichtes, die aus dem Gehirne, den Augen, Ohren, der Naſe, dem Munde des Urmenſchen hervorgingen. So leiten ſie die ſephirothiſchen Emanationen der materialen oder der Sinnenwelt aus der Bruſt des Urmenſchen her. Siebentens: Alles Vorhandne iſt alſo aus Gottheit emanirt mittelſt der erſten Grundemanation. Die Welt iſt von der Gottheit verſchieden, wie die Wirkung von ihrer Urſache, aber nicht als von ihr abgeſondert, ſondern als in ihr immanent. Die Welt iſt daher die Offenbarung der Gottheit, nicht nach ihrem innern verborgenen Weſen, ſondern in ihrer ſichtbaren Herrlichkeit.

§. 517.

§. 517.

Dieſe allgemeine Schöpfungstheorie wurde von den Kabbaliſten noch weiter erläutert. Bevor alle Emanation oder Schöpfung überhaupt begann, war das Urlicht aufs vollſtändigſte ausgebreitet und erfüllte alles. Hier war ſchlechterdings kein Leeres, überall Fülle. Aber wegen der Allgewalt dieſes Lichtes in ſeiner Blendung würde nie eine Welt haben erſchaffen werden oder entſtehen können. Da es alſo der Rathſchluß des Urlichts wurde, Welten zu ſchaffen, lebende Weſen hervorzubringen, und die Vollkommenheit ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften zu offenbaren, zog es ſich von einem Mittelpuncte zurück, und ſo blieb in gleicher Entfernung von jenem Mittelpuncte ein leerer Raum übrig. Dieſe Zuſammenziehung des Urlichts in ſich ſelbſt war ſich aber von allen Seiten vollkommen gleich, und bildete daher den vollkommenſten Kreis. Das Urlicht zog ferner nur ſeine blendenden und zu gewaltigen Strahlen in ſich zurück, und es blieb alſo im leeren Raume noch etwas von dem Göttlichen Weſen übrig. So entſtand eine lichtleere Subſtanz durch die Zurückziehung des Göttlichen Urlichts, die Geiſtige und die Ausgedehnte. Die Zurückziehung ſelbſt hinterließ gewiße Spuren in ihrem Fortſchritte zu

den

den Seiten und beſtimte dadurch die künftigen beſondern Welten. Solcher Spuren waren zehn, und es bildeten ſich überhaupt zehn Kreiſe, die das göttliche Urlicht umſchloß. Der erſte Kreis, dem Urlichte am nächſten, heißt die Krone; der zweyte Kreis die Weißheit; die übrigen Kreiſe bis zum zehnten machen das Reich aus. Da dieſe Kreiſe nicht des Lichtes ganz entbehren konten, ſo mußte ihnen das Urlicht wieder etwas davon mittheilen; aber damit ſie nicht davon erfüllt, und eben dadurch vernichtet würden, geſchah die Mittheilung indirecte, und nur durch einzelne Strahlencanäle. Die ſämtlichen Kreiſe (Sephiren) in ihrem Verhältniße zum Urlichte gedacht, laſſen ſich unter dem Bilde eines Menſchen vorſtellen, deßen Haupt an den Himmel reicht, und deßen Füße auf den Tiefen des Abgrunds ſchweben. Dieſe Figur heiſt Adam; ſie iſt der Makrokosmos; die erſte Urſache alles Verurſachten, von der alles Wirkliche Erſchaffene herrührt. Die Kabbaliſten bezeichnen ihn mit ſehr verſchiedenen Namen. Sie nennen ihn auch ſchlechthin die Creatur, den Menſchen, den König. Er kann mit dem λογος des Philo und der Alexandriniſchen Philoſophen verglichen werden. Den Inbegriff der Weltkreiſe ſtellen die Kabbaliſten auch unter dem Bilde eines ſephirothiſchen Baumes vor, deßen Wipfel (die Krone, Keter) an das unendliche Enſoph reicht,

und

und hefen Wurzel (Malcuth) unſere Sinnenwelt iſt. Bey dieſen Bildern ſowohl des Adam Kadmon, ſofern ſeine Glieder die verſchiedenen Grade und Modificationen der Emanationen ausdrücken ſollen, als des ſephirothiſchen Baumes, haben ſie ſich in eine Menge allegoriſcher, abentheuerlicher Spielereyen verloren. Auch die verſchiedenen Sephiren werden von ihnen durch Namen verſchiedener Tugenden und Eigenſchaften charakteriſirt, auf eine ganz willkühreliche Art, da die Beziehung des Zeichens auf den Gegenſtand oft gar nicht einzuſehen iſt.

§. 518.

Nicht minder finden ſich im Kabbalismus mancherley Träume über die Beſchaffenheit der vier verſchiedenen Welten, Aziluth, Briah, Jezirah und Aſiah. Der Quell derſelben iſt das Einſoph, das ſie auch deswegen die unendliche Welt nennen, und zwar beſtimmen ſie das Verhältniß der übrigen Welten zu dieſem ſo, daß allemal die höhere Welt die Wurzel und der Quell der niederern iſt, daß alſo aus der Einſophiſchen die Aziluthiſche, aus dieſer die Briahtiſche, aus dieſer die Jezirahtiſche, und aus dieſer endlich die Aſiahtiſche Welt entſpringe. Wiederum aber wird auch in umgekehrter Ordnung die höhere Welt immer von der niederern

derern überkleidet. Unter den Welten iſt die Aziluthiſche die erſte Emanation aus dem unendlichen Lichte mit Hülfe des Adam Kadmon und deſſen Erleuchtungen. Sie enthält die Vollkommenheiten der übrigen untergeordneten Welten, und ſchließt ihre Mängel aus. In ihr iſt keine Veränderung und kein Mangel überhaupt. Daher iſt ſie auch für die andern Welten der Quell der ihnen als der unendlichen Urſache mitgetheilten Vollkommenheiten. Irrita ſagt von der Aziluthiſchen Welt, "daß ſie eine größere Gleichheit mit ihrer Urſache an ſich trage, weil jene das formaliter iſt, was dieſe cauſſaliter und eminenter iſt, und keine Verſchiedenheit zwiſchen dem Emanirten und dem Quelle der Emanation ſtatt findet, als die zwiſchen einer Urſache und dem Verurſachten, ſo daß Beyde gleichſam Eins ſeyn, nur daß jene unendlich ſey, dieſe analogiſch die Natur des Mannichfaltigen und Endlichen habe". Ebendaher hat ſie den Namen der Aziluthiſchen Welt (der bloß emanirten), weil ſie unmittelbar mit ihrem Principe durch Emanation vereinigt iſt. Aus der Aziluthiſchen Welt floß die Briahtiſche. Sie begreift die geiſtigen Subſtanzen, die nicht unmittelbar aus dem Unendlichen gefloſſen ſind, alſo geringere und gleichſam beſchränktere Vollkommenheiten haben, ob ſie gleich nicht aus der äußern hinzu kommenden Materie entſtanden ſind

(un-

(woher auch die Briahtiſche Welt den Namen hat, daß ſie die äuſſere Materie nicht vorausſetzt). Sie heißt deswegen auch vorzugsweiſe die erſchaffne Welt. Die Jezirahtiſche Welt iſt die geformte Welt derjenigen geiſtigen Subſtanzen, die zwar aus Nichts geſchaffen ſind, das heißt, ohne Vorausſetzung eines Subjects oder einer Subſtanz, die alſo lediglich aus der Briahtiſchen Welt entſprungen ſind; aber doch in einer Subſtanz oder einem Subjecte geſchaffen ſind, zu deſſen Formung ſie dienen. Die Jezirahtiſche Welt iſt die Welt der Engel. Dieſe werden beſchrieben als verſtändige und unkörperliche Weſen, die über und in den Körpern des höchſten Firmaments ſich befinden, alſo über und in den himliſchen feurigen und luftigen Körpern, um dieſe zu beſeelen und zu bewegen; oder, nach der Sprache der Cabbaliſten, als Geiſter, die von leuchtenden Körpern bekleidet ſind. Die Engel haben demnach die Geſtirne zu ihrem Aufenthalte, und ſind die Vorſteher und Bewohner der Elemente. Uebrigens aber gehören doch dieſe Körper nicht eigentlich zur Jezirahtiſchen Natur ſelbſt; ſie ſind nur das Gewand derſelben; und jene drückt ihnen die Form ein, damit ſie zu ihrem Vehikel brauchbar werden. Die Aſiahtiſche Welt endlich iſt die materielle und ſichtbare. Sie enthält die Subſtanzen, wel-

che von der Materie nach ihrem Seyn, ihrer Subſiſtenz, ihrem Vermögen, und ihrer Wirkſamkeit (a materia in eſſe, ſubſiſtere, poſſe, et operari) abhangen. Ihre Formen ſind Theile des Univerſums, die für ſich nicht beſtehn können, die, weil ſie in eine ausgedehnte quantitative Materie verſenkt ſind, zuſammengeſetzt, theilbar, der beſtändigen Bewegung, dem Wechſel, der Entſtehung, dem Untergange unterworfen ſind. In den allgemeinen Unterſchieden der vier Welten ſind die Cabbaliſten einſtimmig; aber nicht in der Art, wie ſie die Begriffe der Emanation, Creation, Formation, und Fabrication, wodurch ſie die Entſtehung und Bildung der Welten diſtinctio bezeichnen, feſtſetzen. Eine ſtrenge Beſtimtheit der Begriffe war auch hier nicht möglich. Die allgemeinen Ausdrücke, deren ſich die Cabbaliſten bedienen, z. B. wenn ſie die Verſchiedenheit der Welten bloß auf eine verhältnißmäſſige Verringerung des Lichts zurückführen, ſind daher noch immer die verſtändlichſten. So drehen ſie ſich auch bey dem Begriffe der Materie in mancherley Subtilitäten herum, ohne daß er dadurch legitimirt und in ſeinem Verhältniße zu den anderweitig von ihnen angenommenen Weltprincipien an ſich ſelbſt deutlicher wurde. Sie ſprechen auf der einen Seite der Materie die Realität (entitatem) ab, und erklären ſie für

eine

eine Privation aller Vollkommenheit, die aus dem höchſten Weſen emanirt. Denn eben durch ihre Unvollkommenheit widerſprach die Materie dem Begriffe der Gottheit, konte alſo nicht als durch dieſe hervorgebracht vorgeſtellt werden. Auf der andern Seite aber ſollte auch die Materie kein Nichts ſeyn, ſondern entweder aus einer Verdichtung, oder aus einer Verdünnung der Lichtſtrahlen beſtehn, ſo daß nichts übrig bliebe, als ein finſterer Stoff, gleichſam eine Kohle von der göttlichen Subſtanz, in der kein Lichtfunken mehr enthalten ſey. Sieht man alſo auf die Materie als Materie (ſubjectum materiatum) ſo iſt ſie die Gottheit, die nach Zurückziehung ihrer Lichtſtrahlen ein dunkles Subject zurückließ, oder die verdunkelte Gottheit. Sieht man aber auf die Materie als Privation aller Vollkommenheit, ſo iſt ſie eine Privation, ein non ens. Merkwürdig iſt noch insbeſondre die cabbaliſtiſche Behauptung, daß jede der vier Welten auch vier Elemente habe, die aber nach dem eigenthümlichen Charakter einer jeden beſchaffen ſind. In der Aziluthiſchen Welt ſind dieſe Elemente zur wahrſten Einheit verbunden. Auch iſt unter den Elementen ſelbſt wiederum ein Rang, der dem Range der vier Welten entſpricht. Die Erde iſt das unterſte Element.

§. 519.

Hat man je Urſache, die üppige Fruchtbarkeit der myſtiſchen Phantaſie der Cabbaliſten zu bewundern, ſo hat man ſie in ihrer Dämonologie. Nach den vier Welten nehmen ſie auch vier Claſſen von Geiſtern und Bewohnern derſelben an. Die Bewohner der Aziluthiſchen Welt ſind nicht eigentliche Geiſter, denen doch ein Subject zukommen muß; ſondern ſie ſind reine göttliche Emanationen, ohne alles Subject, ohne alles Vehikel. In der Briahtiſchen Welt wohnen Thronen; in der Jezirathiſchen Engel; und in der Aſiahtiſchen die Hüllen oder Rinden der Emanationen, böſartige und materiale Geiſter. Die Beſchreibung der Ordnung der Engel, ihrer verſchiedenen Namen, ihres Rangverhältniſſes unter einander, was lauter Spiele der willkührlichſten Dichtung ſind, wozu der Keim und Grundſtoff aus der jüdiſch orientaliſchen Philoſophie entlehnt wurde, gehört nicht hierher. Die unreinen Geiſter, die bloß die Hüllen der göttlichen Emanationen ſind, beſtreben ſich unaufhörlich, den höhern Emanationen gleich zu werden. Daher kämpfen ſie auch mit ihren Vorſtehern gegen das Reich Gottes an, und ſuchen die Herrſchaft in demſelben zu erringen. Der Menſch iſt im Stande, durch gute Handlungen ſich die ſchwere Hülle der Materie, von welcher er gedrükt wird, zu er-

erleichtern, oder ſie ganz abzuſtreifen, und zu den höhern Geiſtern emporzuſchwingen. Er kann ſich aber auch mit den böſen Geiſtern vereinigen, und dadurch immer tiefer in das Verderbniß der Materie herabſinken. Uebrigens knüpfen die Cabbaliſten auch die Seelenlehre genau mit ihrer Emanationstheorie zuſammen. So beſteht die Seele aus vier Elementen der höhern Welten, wie der Körper aus vier Elementen der aſiahtiſchen Welt beſteht. Die Juden hatten und haben eine ſolche Eitelkeit, daß ſie wähnen, die Seelen der Frommen erhöben ſich nach dem Tode noch über die Jezirahtiſche Welt, würden die Urſachen der Engel niedern Grades, und ergözten ſich an dem Urglanze der Gottheit, der alle Welten durchſtrahlt. Inzwiſchen räumen ſie doch dieſe Dignität nur der Seele ein; dahingegen ſie den Körper, das Vehikel der Seele, für ſchlechter erklären, als die Körper der Engel. Auf eine ſehr abentheuerliche Art ſuchen ſie die Entſtehung der Seelen in menſchlichen Leibern begreiflich zu machen, und in der Kabbaliſtik findet ſich die Veranlaſſung zu den wunderlichen Hypotheſen, die man auch noch in manchen metaphyſiſchen Compendien unſers Jahrhunderts antrifft. Die Seelen präexiſtiren, bevor ſie mit menſchlichen Körpern vereinigt werden. Die Urſache der Vereinigung iſt, damit durch ſie das Gute von dem Böſen getrennt werde, oder die Läuterung vom Laſter;

oder der Erſatz eines Mangels, den ſie in einem frühern körperlichen Zuſtande erduldet u. ſ. w. Die Vereinigung ſelbſt geſchieht auf zweyerley Arten. Entweder die Seele kommt ſchon in den Körper eines erwachſenen Mannes hinein; dieſer wird dadurch gleichſam ſeelenſchwanger, wie das Weib von dem Embryo; die Seele hat aber keine beſtimte Zeit des Ausganges aus dem Körper (wie der Embryo im Mutterleibe), und ſie leidet auch weiter nicht hierbey. Dieſe Art der Metempſychoſe nennen die Cabbaliſten Ibbur. Oder die Seele geht in den Embryo über, ſowie er aus dem Leibe der Mutter hervorkomt. Dieſe Art der Seelenrevolution heißt Gilgul.

Dieſe kurze Darſtellung der Hauptbegriffe des Cabbalismus iſt aus des Irira Porta coelorum entlehnt worden. Vergl. Bruckeri Hiſt. crit. phil. T. II. p. 917., wo eine noch weitere Entwickelung jener, mancherley abweichende Nebenbeſtimmungen der Kabbaliſten, und Erklärungen neuerer Gelehrten vorkommen. Dem Irira iſt auch Hr. Tiedemann gefolgt (Geiſt der ſpec. Phil. B. III. S. 137).

Da die Kabbaliſten den Inbegriff der Sephiren unter dem Bilde eines Menſchen (Makrokosmos) vorſtellten, ſo betrachteten ſie auch jeden Menſchen ſelbſt als ein Bild der

der Welt im Kleinen (Mikrokosmos). Wie eine Art von Rangverhältniße unter den Gliedern des Menſchen iſt, auch in der Beſchaffenheit ihrer Kraft und Wirkſamkeit für den geſamten Zweck des Menſchen; ſo findet eben dieſe in den Sephiren oder den vier Welten ſtatt.

Sieht man auf den Grund im Weſen der Vernunft, der die Emanationstheorie veranlaßte, ſo war er das Bedürfniß, das Uebel und das Moraliſch Böſe in der Welt zu erklären; ein Bedürfniß, das für die Vernunft dringend wurde, ſobald man die ſchaffende Gottheit als ein Princip des Abſolut Guten und Vollkommen vorausſetzte, und ihr gleichwohl auch die Hervorbringung der Materie, als der Wurzel alles Uebels und alles Böſen, beylegen mußte. Bey den ältern griechiſchen Metaphyſikern trat dieſes Bedürfniß nicht in dem Grade ein, ungeachtet ſie ſeit dem Anaxagoras und Sokrates ein verſtändiges moraliſch vollkommnes Weltprincip ſtatuirten, weil ſie dabey die Ewigkeit der Materie behaupteten, und jenes Princip nur für die Urſache der zweckmäßigen Form der Welt, für den Welthanmeiſter der Form nach, nicht für den Welturheber der Materie nach, erklärten. Das Zweckwidrige überhaupt, was ſich in der Welt fand, folglich ſowohl das phyſiſche als das moraliſche Uebel, wurde da auf die Materie, als den Grund wilder Bewegung, Unordnung und Zerſtörung, zurükgeſchoben.

Die Gottheit wollte bey der Formung der Materie das Gute und Vollkomne; aber ſie konte die Urnatur der Materie nicht abändern, und alſo auch das Uebel und Böſe nicht ganz unterdrücken. Inzwiſchen konte ſich dieſer Dualism auf die Länge nicht in der Philoſophie behaupten. Sofern die Materie eine Formung der Gottheit nur zuließ, erſchien ſie als ein Bedingtes; und auf der andern Seite erſchien wieder die Gottheit als bedingt, ſofern ſie die Materie nicht ganz nach ihrem Willen ſchaffen konte. Jenes vertrug ſich nicht mit dem Begriffe einer ewigen Materie. Dieſes nicht mit dem Begriffe der Gottheit als des vollkommenſten Weſens, den die nach abſoluter Einheit ſtrebende Vernunft durchaus fodert. Auch war der ewige Streit des Guten und Böſen (der Gottheit und Materie), wie ihn Plato annahm, ein Philoſophem, wobey kein letzter Weltendzweck denkbar war. Man mußte alſo über kurz oder lang darauf hinaus kommen, den Begriff der ewigen Materie neben der Gottheit aufzugeben, und in die Gottheit den Realgrund alles Möglichen und Wirklichen, folglich auch des Uebels und des Böſen zu ſetzen. Nun war dieſes ſchon früher durch die Zoroaſtriſche Philoſophie geſchehen, als man es dem Gange der philoſophirenden Vernunft nach hätte erwarten ſollen. Die Zoroaſtriſche Philoſophie lehrt zwar einen Dualismus; ſie nimt verſchiedene Principien des Guten und Böſen an; aber das Princip des Böſen war in ihr bedingt; es war urſprünglich nicht vor-

han-

handen, ſondern entſtand erſt in der Zeit. Als ſpäterhin die Zoroaſtriſche Philoſophie mit der griechiſchen amalgamirt wurde, nahm man zwar auch, wie beyde Syſteme es mit ſich brachten, die Materie für den Grund des phyſiſchen und moraliſchen Verderbniſſes an; aber die Ewigkeit der Materie wurde aufgehoben. Nun bedurfte es inzwiſchen einer Erklärung, wie in der Welt, dem Producte des guten göttlichen Princips, das Böſe habe entſtehen können. Die Mythen des Zoroaſter vom Ahriman beſchäfftigten die Köpfe wohl eine Zeitlang, und lieſſen ſie wähnen, als ſey in ihnen der Schlüſſel zum Geheimniße des Böſen anzutreffen. Aber für die metaphyſiſche Speculation konten ſie doch nicht lange befriedigend bleiben. So gerieth man auf das Emanationsſyſtem, wozu auch ohnehin in den vom Zoroaſter gebrauchten Bildern des Lichts und der Finſterniß zur Bezeichnung des Guten und Böſen eine nähere Veranlaſſung lag. Das Licht verbreitet ſeine Strahlen bis auf eine gewiße Entfernung im Raume. Wo die Wirkung der Strahlen aufhört, iſt Finſterniß. Dieſe Erfahrung trug man über auf das göttliche Lichtweſen, dachte die Schöpfung als eine Emanation aus demſelben, beſtimte die Grade der Vollkommenheit der erſchaffnen Dinge nach dem Verhältniße ihrer Entfernung vom heiligen Lichtquelle, und ſo gerieth man auf die Idee, die Verderbtheit der Materie durch die äuſſerſte Entfernung von der Gottheit zu definiren. Denn der äuſſerſte Grad der Emanation mußte an

Fin-

Finſterniß grenzen, oder in die Finſterniß übergehn. Es war dieſe Vorſtellungsart in der Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens ſelbſt gegründet. Sobald eine Grenze der Lichtemanation, oder auch nur Grade derſelben der intenſiven Stärke nach, geſetzt wurden, mußte am Ende das Reich der Finſterniß anfangen. Aber die ſpätern Cabbaliſten fanden in dieſer Darſtellung der Emanationstheorie neue Schwierigkeiten. Die Gottheit erſchien dabey als ein unvollkommnes, endliches, zuletzt durch die Finſterniß bedingtes und begrenztes Weſen. Daher ſchlugen ſie den Weg ein, der in den nächſtvorhergehenden §. §. bezeichnet iſt. Urſprünglich erfüllte das unendliche Lichtweſen alles; da gab es gar kein Leeres; überall die abſoluteſte und vollkommenſte Lichtrealität. Aber das Lichtweſen wollte ſchaffen; es wollte ſeine Herrlichkeit offenbaren. Nun zog es ſich von dem Mittelpuncte auf gleiche Weiſe nach den Seiten zurück, und bildete ſo ſelbſt den leeren Raum, den es wieder in verſchiedenen Graden (den Sephiren) mit mäſſigerm Lichte anfüllte, und dadurch brachte es die vier Welten hervor. Es braucht wohl nicht erinnert zu werden, daß auch dieſe Darſtellung der Emanationstheorie ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten hat. Gott beſchloß, auf eine ſolche Art zu ſchaffen, wie er geſchaffen haben ſoll, heißt nichts weiter als: Gott, das unendliche vollkommenſte Weſen, beſchloß ſich in Endlichkeiten und Unvollkommenheiten zu offenbaren: nicht zu gedenken, daß die

gan-

ganze Theorie im Grunde anthropomorphiſtiſch, oder techniſchpraktiſch iſt, und auf menſchlicher Anſchauungsart der Naturwirkungen des Lichts beruht, die nie auf die Wirkungsart der Gottheit Anwendung leidet. Zu verwundern iſt hierbey, daß keiner der Philoſophen auf den Gedanken kam, das Werk der Schöpfung, und das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, für einen transſcendenten Gegenſtand zu halten, von dem eine theoretiſch objective Erkentniß ſchlechthin unmöglich iſt; ſondern daß ſie lieber ſich mit der höchſten Spannung der Phantaſie und der logiſchen Verſtandeskunſt immer tiefer in ihre Hirngeſpinſte hineinwebten.

Vierzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Alexandriniſch Eklektiſchen Philoſophie.

Quellen: Die Werke des Philo und Joſephus (S. oben Abſchn. XIII). — *Luciani* Samoſatenſis Opera; ed. *I. F. Reitz.* (Voll. IV. 1746. 4.) cum nova verſione *Tib. Hemſterhuſii* et *Io. Matthiae Gesneri*, graecis ſcholiis et notis variorum. Den erſten Band dieſer Ausgabe beſorgte noch Tiberius Hemſterhuys. Einen Abdruck derſelben hat die typographiſche Geſellſchaft in Zweybrücken veranſtaltet. Eine andre Ausgabe des Textes mit Auszügen aus jenen Noten, die freylich ermüdend weitſchweifig ſind, und öftere Wiederholungen derſelben Bemerkungen enthalten, hat J. P. Schmid gelie-

geliefert Mitau 1776. 8. Neuerlich iſt auch eine meiſterhafte Ueberſetzung der ſämtlichen Werke des Lucian von Wieland erſchienen, wo beſonders die vorgeſetzte Abhandlung über das Leben und den ſchriftſtelleriſchen und philoſophiſchen Charakter des Lucian höchſt lehrreich und intereſſant iſt. Zu einer richtigen Anſicht und Beurtheilung der Philoſophie in den beyden erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt iſt unſtreitig Lucian eine Hauptquelle, weil er vorzüglich die damaligen Philoſophen zu Gegenſtänden ſeiner ſatiriſchen Laune wählte. Er iſt auſſerdem einer der kenntnißreichſten und Geiſt und geſchmackvollſten Schriftſteller, die je gelebt haben. So oft man ſeine Werke auch lieſt und wiederlieſt, man legt ſie nie ohne neuen Gewinn an Bildung des Verſtandes und Geſchmacks aus den Händen, das hohe geiſtige Vergnügen ungerechnet, das dieſe Lectüre jedem gewährt, der dafür empfänglich und vorbereitet iſt. — *Plutarchi* Chaeronenſis Opera; ed. *Hutten.* Eine neue Ausgabe hat der vortreffliche Wyttenbach angefangen wovon bereits der erſte Band erſchienen iſt. Hierher gehört namentlich das Werk: De Iſide et Oſiride. Eine beſondere Ausgabe mit einer engliſchen Ueberſetzung von Samuel Squire Cantabrig. 1744. 8. Vergl. Jo. Sal. Semler's Erläuterung der egyptiſchen Alterthümer durch Ueberſetzung der Schrift Plutarch's von der Iſis und dem Oſiris u. ſ. w. mit beygefügten Anmerkungen Breslau. 1748.

8.

S. und: Meiners Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker, beſonders der Egyptier S. 153. ff. — *Alcinous de doctrina Platonis*; ed. *Felt* Oxon. 1667. 8. —. *Claudii Galeni* Opera; ed. *Chartarii* (una cum Hippocratis operibus Paris. 1679. fol.). Nur die Schriften des Galen, welche philoſophiſchen Inhalts ſind, kommen hier in Erwägung. — *Maximi Tyrii* ſermones XXXXI; ed. *Jo. Wonei* cum notis *Heinſii*, *Davisii* et *Jer. Markiandi*; Londin. 1740. 4. Einen Abdruck dieſer Ausgabe hat Reiske beſorgt; Leipzig 1774. 2. B. 8. — *Flavii Philoſtrati* Vita *Apollonii Tyanenſis* libb. VIII. *Ejusd.* Vitae Sophiſtarum libb. II. Dieſe Werke, nebſt den übrigen des Fl. Philoſtratus, ſind mit den Iconibus ſeines Schweſterſohns, des Philoſtratus aus Lemnos, zuſammengedruckt: *Philoſtratorum* Opera, *gr.* et *lat.* ex ed. Frid. Morelii Pariſ. 1608. fol., und cum notis *Gottfr. Olearii* Lipſ. 1709. fol. Eine deutſche Ueberſetzung haben wir von Seybold (Lemgo 1777. 8.) in 2 Bänden. — *Plotini* operum philoſophicorum omnium libb. LIV. in ſex enneades diſtributi, cum latina *Marſilii Ficini* interpretatione et commentatione; Baſil. 1615. fol. — *Porphyrii* de abſtinentia ab eſu animalium libb. IV; ed. Jac. de Rhoer; Vltraj. 1767. 4. — *Ejusd.* Vita Plotini; in der Ausgabe der Werke des Plotin. — *Iamblichi* de vita Pythagorica liber, *gr.* et *lat.* Accedit *Malchus*, i. *Porphyrius* de vita Pythagorae cum notis *Lucae Holſtenii* et *Conr. Rittershuſii*.

buſii. Itemque *Anonymus* apud *Photium* de Vita Pythagorae; ed. *Ludolph Küſter*; Amſtelod. 1707. 4. Vergl. Meiners Geſchichte der Wiſſenſch. bey den Griechen und Römern B. I. S. 257. — *Porphyrii* expoſitio in Ariſtotelis Categorias; ſie ſteht vor dem Ariſtoteliſchen Organon in den neuen Ausgaben. — *Iamblichus* de myſteriis Aegyptiorum. Praemittitur epiſtola *Porphyrii* ad *Anebonem*, prophetam Aegyptium; ed. *Thomas Gale*; Oxon. 1678. fol. Vergl. *Meinerr* judicium de libro, qui de myſteriis Aegyptiorum inſcribitur; in den Comment. Soc. Scient. Gotting. ad a. 1780. — *Eunapii* vitae philoſophorum et Sophiſtarum; ed. Henr. Commelin. Heidelb. 1596. 8. — *L. Apuleji* Madaurenſis Opera; ed. Bip. 1789. 2 Voll. 8. S. oben S. 4. — *Salluſtius* de Diis et mundo, in Gale's Opusc. Mythol.; auch einzeln ex ed. Gabr. Naudaei; Lugd. 1639. Franzöſiſch: Traité des Dieux et du monde, par *Salluſte* le philoſophe, traduit du Grec, avec des reflexions philoſophiques et critiques par Mr. *Formey*; à Berlin 1748. 8. Deutſch: von Schultheß; Zürich 1779. 8. — *Iuliani* Apoſtatae Opera, et *Cyrilli* Alexandrini contra Iulianum libb. X; ed. *Ezech. Spanheim*; Lipſ. 1696. fol. — *Themiſtii* Euphradae Orationes XXXIII; ed. Harduin. Paris. 1684 fol. Ueber die Commentare des Themiſtius, Ammonius Hermeae, Syrianus, Olympiodor, Damascius, Simplicius, Johannes Philoponus, u. a., ſofern ſie auch als Quellen zur Geſchichte

der Alexandrinisch-eklektischen Philoſophie benutzt werden mögen S. die Litterarnotizen Lehrbuch Th. II. S. 281. ff. — *Diadochi Procli* in Platonis theologiam libb. VI, *gr.* et *lat.*; per *Aemilium Portum*; Hamb. 1618. fol. Hier ſind auch *Marini* vita Procli, und *Procli* institutio theologica gr. et lat. ex interpr. *Fr. Patricii* beygefügt — *Ejusd.* in Platonis Timaeum libb. V. et in Rempublicam; gr. Basil. 1534. fol. — *Ejusd.* commentarii in Platonis Alcibiadem, ſive de anima ac daemone, ſacrificio et magia, ex verſ. *Marſil. Ficini*; Venet. 1516. fol. Auch in *Marſilii Ficini* Opp. — *Ejusd.* commentarius in virtutes morales ac civiles et partes facultatesque animi, a *Raphaele Mambla* latine redditus; Romae 1542. 8. — *Anic. Manl. Torq. Boethii* Opera; Basil. 1570. Außer den lateiniſchen Ueberſetzungen des Boethius vom Ariſtoteliſchen Organon, und den Commentaren zu denſelben, ſind vorzüglich merkwürdig die libri V. de conſolatione philoſophiae. Sie ſind einzeln herausgekommen cum notis variorum Lugd. Bat. 1671. 8. Ein Abdruck des Textes ohne Noten (Lipſ. 1753. 8). Die neueſte kritiſche Ausgabe iſt von Io. Eremita; Pariſ. 1783. 3. Voll. 8. Eine Ueberſetzung mit dem Leben des Boethius von Fr. K. Freytag; Riga 1794. 8. Vergl. *Hiſtoire de Boethe*, ſenateur Romain; avec analyſe de tous ſes ouvrages, des notes, et des diſſertations hiſtoriques et theologiques (par *Gervaiſe*); à Paris 1715. 8. Voll.

Voll. 12. Neuerlich hat Hr. de Sainte Croix eine neue Sammlung aller eklektischen Philosophen, aus Handschriften berichtigt, und mit Inedictis vermehrt, wo nicht förmlich angekündigt, doch in der Idee entworfen, S. desselben Lettre à Mr. du *Theil*, l'un des conservateurs de la bibliotheque nationale, sur une nouvelle edition de tous les ouvrages des philosophes eclectiques; à Paris 1797. 8. Ich habe in den Gottingischen Gelehrten Anzeigen von dieser Lettre einen Auszug gegeben. Die Ausführung des Unternehmens, die in jedem Zeitalter ihre großen Schwierigkeiten haben würde, scheint in dem unsrigen fast unmöglich. Auch möchte die aufgewandte Mühe sich nicht genug belohnen. Aber sehr nützlich würde es für diesen Theil der Geschichte der Philosophie und der griechischen Literatur überhaupt seyn, wenn die Inedita gedruckt würden.

Mit der Alexandrinisch Eklektischen Philosophie hängt die sogenante Patristische genau zusammen. Es ist also nothwendig als Quellen derselben auch die Werke der Kirchenväter anzuzeigen, die zugleich durch ihre Art zu philosophiren Aufmerksamkeit verdienen. Es gehören dahin folgende: *Justini Martyris* Opera omnia cum *Tatiano*, *Athenagora*, *Theophilo*, *Hermia*; studio *Prudentii Marandi* ex congr. L. Mauri; Hagae Com. 1742. fol. — *Clementis* Alexandrini Opera; ed. *Potteri*; Oxon.

1713. fol. ; recuſa Venet. 1757. 2. Voll. fol. — Die Werke des Euſebius. S. Cyrilli Alexandrini, XIII. — Cyrilli epiſcop. Hierosol. Opera; ed. Thom. Miller. Oxon. 1703. fol. und noch beſſer ex ed. Anton. Auguſtini Touttée; Paris. 1720. — Gregorii Nazianzeni Opera; ed. Pariſ. ab nob. 1630. fol. Tomi II. — Chryſoſtomi Opera; ed. Bernh. Montfaucon; Paris. 1718—1738. Voll. XIII. fol. — Cyrilli Alexandrini Opera ed. Joh. Aubert; Paris. 1638. fol. T. I—VI. — Theodoreti Opera; ed. L. Schulze; Halae 1769—74. Tomi V. 8. — Als große Sammlungen der Quellen, und zum leichtern Gebrauche derſelben für hiſtoriſche Zwecke überhaupt zu bemerken: Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum ſcriptorum eccleſiaſticorum. Tomi XXVII. Lugdi 1677. fol. — Bibliothek der Kirchenväter, in Ueberſetzungen und Auszügen, aus ihren vornehmſten beſonders dogmatiſchen Schriften, ſamt dem Original der Hauptſtellen, und nöthigen Anmerkungen u. ſ. w. von C. F. Röſler (Prof. zu Tübingen). Leipzig 1776. Vier Bände. 8. — In Hinſicht auf die lateiniſchen Kirchenväter, den Tertullian, Lactantius, Auguſtinus, u. a. S. Carol. Traug. Gottl. Schoenemann Bibliotheca hiſtorico litteraria Patrum latinorum, a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Iſidorum Hispalenſem, ad Bibl. Fabricii latinam accommodata. Lipſ. 1792—94. Tomi II. 8.

Neue

Neuere Werke und Hülfsmittel: Le Platonisme devoilé, ou eſſay touchant le *verbe* Platonicien; par Mr. *Souverain*; à Cologne 1700. 8. Deutſch, aber umgearbeitet, unter dem Titel: Verſuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Unterſuchung über den Einfluß der Platoniſchen Philoſophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den erſten Jahrhunderten. Aus dem Franzöſiſchen überſ. und mit einer Vorrede und Bemerkungen begleitet von J. F. Löffler. Zweyte mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darſtellung der Entſtehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, vermehrte Auflage. Züllichau und Freyſtadt 1792. 8. — *Le Balus* Defenſe des ſaints Peres accuſés de Platonisme; à Paris 1711. 4. Ebendeß. Jugement des ſaints Peres ſur la morale de la philoſophie payenne; à Straßbourg 1719. 4. — *Ceillier* apologie de la morale des peres de l'egliſe; à Paris 1718. — *Barbeyrac* traité de la morale des peres de l'egliſe, vor ſeiner Ueberſetzung von Puffendorfs Werke de jure nat. et gent. — Hiſtoire critique de Manichée et du Manicheisme par *Iſ. Beauſobre*; à Amſtd. 1734 — 39. 2 Voll. 4. — Hiſtoire critique de l'Eclecticiſme, ou des Nouveaux Platoniciens; à Avignon 1766. 2 Voll. 12. — *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. II et. III. — Meiners Beytrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geb. in einigen Betrachtungen über die Neu Platoniſche Philoſophie. Leipzig 1782. 8. — Tiedemann Geiſt der ſpeculativen

Philoſophie B. III. — Einzelne Abhandlungen: *Gottfr. Olearii* Diſſ. de philoſophia eclectica, in *Stanleji* Hiſt. philoſ. ed. Olearii pag. 1205. — *C. G. Gloeckner* Diſſ. de Potamonis Alexandrini philoſophia eclectica recentiorum Platonicorum disciplinae admodum diſſimili; Lipſ. 1745. 4. — *I. L. Mosheimii* Commentatio de turbata per recentiores Platonicos eccleſia, in ſeinen Diſſ. hiſt. eccleſ. p. 85; und bey der Ueberſ. des Cudworth. — *C. A. G. Keil* de cauſſis alienae Platonicorum recentiorum a religione chriſtiana animi. Lipſ. 1785. 4. *Ejusd.* Exercitationes V de doctoribus veteris eccleſiae culpa corruptae per Platonicas ſententias theologiae liberandis. Lipſ. 1793 — 97. 4. — *C. F. Köſtlin's* Abhandlung über die Philoſophie der erſten chriſtlichen Kirche, in der Bibliothek der Kirchenväter Th. 4. — *Ejusd.* de originibus philoſophiae eccleſiaſticae; Tubingae 1781. 4. *Ejusd.* de philoſophia veteris eccleſiae de Deo; ibid. 1782. 4. — *Ejusd.* de philoſ. vet. eccl. de ſpiritu et de mundo; ibid. 1783. 4. — *Ejusd.* de commentitiis philoſophiae Ammonianae fraudibus et noxis; Tubingae 1786. 4. — *D. C. Wernsdorf* Diſſ. I — IV. de *Hypatia* philoſopha Alexandrina: Vitemb. 1747. 48. 4. — *L. G. A. Oelrichs* Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Chriſtianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta; Marburgi 1788. 8. — Neu Platoniſche Philoſophie von Jülleborn, in den Beyträgen zur Geſchichte

der

der Philoſophie St. III. — Mehrere Artikel in Bayle's Dictionaire hiſtorique et critique z. B. *Platin. Proclus.* u. a.

§. 520.

Schon gegen das Ende der römiſchen Republik neigte ſich die herſchende Art zu philoſophiren, ſofern ſie nicht negativ dogmatiſch, oder ſkeptiſch war, zum Synkretismus hin. Selbſt der Umſtand, daß die meiſten vornehmen und reichen Römer in jener Zeitperiode, und auch in den beyden erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt, nur aus Liebhaberey, um ihren Geiſt überhaupt auszubilden, und angenehm zu beſchäfftigen, ſich philoſophiſchen Studien überließen, trug ſehr viel bey, den ſynkretiſtiſchen Hang zu begünſtigen. Fand man in dem negativen Dogmatismus der neuern Akademie und dem Skepticismus der Pyrrhonier das Intereſſe der ſpeculirenden Vernunft nicht befriedigt, ſo fand man es eben ſo wenig in irgend einem der poſitiv dogmatiſchen Syſteme des frühern griechiſchen Alterthums. Aber wohl, ſchien es, liege das Wahre in jedem dieſer Syſteme zerſtreut. Diejenigen, die damals vorzüglich ſtudirt wurden, waren das Platoniſche, das Epikuriſche, das Stoiſche, und das Ariſtoteliſche. Mit dem Platoniſchen wur-

de das Pythagoreiſche vereinbart, weil man glaubte, daß beyde ſich nur in der Terminologie unterſchieden; dem Geiſte und Sinne nach aber um ſo mehr zuſammenliefen, da Plato ſelbſt ſeine Philoſophie nur der Pythagoreiſchen nachgebildet habe. Dieſe Syſteme wurden aber nur hiſtoriſch ſtudirt. Sie hatten nicht ſowohl Anhänger, die ſich ausſchließend zu dem einen oder dem andern bekannten, und nur im Geiſte dieſes Syſtems philoſophirten, als vielmehr gemeinſchaftliche Dilettanten, die aus allen zuſammen eine Auswahl machten, und bey dieſer Auswahl bald von dem einen, bald von dem andern das meiſte entlehnten; daher ſich denn auch wohl in ihrem philoſophiſchen Glauben nach dieſem nannten, oder danach benannt wurden. Man kann nicht behaupten, daß es in den Zeiten der Römer unter den Kayſern reine Platoniker, reine Peripatetiker, reine Stoiker u. ſ. w. gegeben habe, wenn gleich manche, wie ſelbſt Seneca, Antonin, dem Platonismus oder Stoicismus vorzüglich anhiengen. Die Griechen, welche Lehrer der Römer waren, zum Theile ihre Sclaven, bequemten ſich nach den Wünſchen und Bedürfniſſen ihrer Herrn oder Gönner, und trieben die Philoſophie mehr als eine Sache der Gelehrſamkeit, als der eignen unabhängigen Vernunftforſchung. Es iſt aber eine Thatſache, daß in jedem Zeit-

alter

aber der Synkretismus herſchend wird, wo die Philoſophie ein Object bloß hiſtoriſcher Gelehrſamkeit ausmacht. Das hiſtoriſche Auffaſſen ſchon Eines Syſtems feſſelt leicht den Geiſt an die einſeitige Vorſtellungsart, welche demſelben eigenthümlich iſt, und hindert ihn, eine ſelbſtſtändige freye Richtung zu nehmen. Durch das Studium eines Mancherley von Syſtemen, zumal wenn es als mercantiles Vehikel betrachtet wird, wie es doch die Griechen in ihrem Verhältniße zu den Römern gewiß oft ſo betrachteten, wird die Philoſophie vollends Gedächtnißwerk, und das Selbſtdenken wird dabey erſchwert oder ganz unterdrückt. Es iſt daher ſehr begreiflich, daß die Philoſophie als Wiſſenſchaft mehr Jahrhunderte hindurch in einen Stillſtand gerieth, wo ihre Freunde nichts weiter thaten, als daß ſie oft ſehr heterogene Beſtandtheile aus mehrern Syſtemen zu vereinigen ſuchten, und ſich mit einem ſehr lockern Zuſammenhange begnügten, oder auch die innern Widerſprüche gar nicht einmal bemerkten.

§. 521.

Zu den Zeiten der Sokratiker war es für die Sophiſten ein ſehr beſchämender Vorwurf, daß ſie für den philoſophiſchen Unterricht ſich

anſehnliche Geldſummen bezahlen ließen, und dadurch ohngefähr den Preis beſtimten, welchen das edelſte Product des menſchlichen Geiſtes werth ſey. Durch die Verbindung der Römer mit den Griechen, wurde es in den Städten Griechenlandes und Kleinaſiens, vornämlich aber in Athen, allgemeine Sitte, wobey Niemand mehr etwas Anſtößiges fand, daß die Philoſophen ihre Wiſſenſchaft für Geld mittheilten. Dies konte inzwiſchen anfangs nichts anders als wie eine geringere perſönliche Achtung der Philoſophen bey denen zur Folge haben, von denen ſie den Sold empfingen, und die ſich ſelbſt für Gönner anſahen. Es war eine ganz andere Hochſchätzung, die das Publicum den Philoſophen bewies, welche ohne Lohn, aus lauterm Eifer für Wahrheit und Tugend lehrten, als die den ſpätern philoſophiſchen Söldlingen zu Theile wurde und werden konte. Wenn dieſe letztern ſich auch durch ihre Talente und Kentniße und durch ihren perſönlichen Charakter auszeichneten, ſo ruhte doch auf ihnen in den Augen des Volks die Würde ihrer Vorgänger nicht mehr, weil ihr Verdienſt nicht ſo rein und uneigennützig war. Bey weitem die meiſten Lehrer der Philoſophie aber in Athen, Rhodus, und den Hauptſtädten der von den Feldherrn des Alexander geſtifteten Reiche, würdigten durch ihr Betragen und ihren Charakter ſich ſelbſt und die Wiſſenſchaft noch

tie-

dieſer herab. Seitdem die Römer, während ſie ſich in den Provinzen aufhielten, Philoſophen zu Geſellſchaftern wählten, dieſelben reichlich belohnten, an ihre Tafeln zogen, wurde dies auch von den reichern Einwohnern jener Provinzen in den Hauptſtädten nachgeahmt. Sobald aber die Philoſophie und ein philoſophiſches Aeuſſeres für gute Erwerbsmittel galten, erhob ſich eine Menge nichtswürdiger Menſchen, die jene zum Deckmantel der niederträchtigſten Abſichten und des ſchändlichſten Lebens misbrauchten. Sie drängten ſich in die Häuſer der Groſſen als Schmarotzer und Schmeichler, ſuchten bald durch die Miene und den Bettelſack des Cynikers, bald durch ein heroiſches Wortgepränge von ſtoiſcher Tugend, die Aufmerkſamkeit derſelben, eine Einladung zu einem Gaſtmahle, zu erſchleichen, Geſchenke zu erbetteln, und ließen ſich die empörendſte Behandlung gefallen, wenn ſie nur die kleinlichten Zwecke ihrer Habſucht erreichen konten. Lucian iſt unerſchöpflich an muthwilligen und ſatiriſchen Darſtellungen dieſer Philoſophaſter, und manche ſeiner Scenen der Art ſind mit ſo ſtarken Farben gemahlt, daß die handelnden Originale faſt unglaublich ſcheinen. Durch ſolche Repräſentanten mußte die Wiſſenſchaft ſelbſt, die ohnehin in ihrem damaligen Zuſtande mehr Befriedigung des Vernunftintereſſe

ver-

verhieß, als in der That gewährte, nach und nach ſogar verächtlich werden. Auch arteten die Philoſophen Athens in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt in Schwätzer, oder in bloße Commentatoren der ältern Philoſophen aus. Denn es ſcheint, daß man ſchon damals anfing, exegetiſche Vorleſungen über die Schriften des Plato und Ariſtoteles zu halten, und daß ſich die Philoſophie in Athen vorzüglich auf Debatten über die philoſophiſchen Behauptungen dieſer beyden Weltweiſen einſchränkte. Dies währte ſo lange, bis die eigentlich Alexandriniſche Philoſophie auch in Athen einen Hauptſitz bekam. Denn in Athen wurden lange die ältern Philoſophen richtiger erklärt, als zu Alexandria geſchah, wo man mancherley heterogene Begriffe zum Studium derſelben hinzubrachte.

§. 522.

Während in Griechenland ſelbſt der philoſophiſche Synkretismus, der ſich immer neben dem negativen Dogmatismus der neuern Akademie und dem Pyrrhonismus behauptete, doch nur ſich auf die Syſteme der ältern griechiſchen Schulen erſtreckte, ohne daß ſeine Urheber und Beförderer die Lehren dieſer

ſer Syſteme ſelbſt entſtellt hätten, bekam er in Alexandria eine ganz andere Richtung und durch dieſe ein eigenthümliches Gepräge. Jene Stadt war unter den Ptolemaeern durch ihre Lage gleichſam im Mittelpuncte von Europa, Aſien und Africa, durch die mannichfaltigen Begünſtigungen ihrer Einwohner von Seiten der Regenten, durch die innern politiſchen Zerrüttungen in Griechenland und Kleinaſien, und andre zufällige Umſtände der Hauptſitz des Welthandels geworden. Ihre urſprünglichen Einwohner waren theils Aegyptier, theils Griechen, theils Juden. Aber es war eine natürliche Folge des Handels, daß Menſchen aus allen damals cultivirten und irgend an dem Handel theilnehmenden Nationen dorthin kamen, ſich dort niederließen, und ihre Gewerbe, Handwerke, Künſte und Kenntniße mit ſich brachten und vervielfältigten. Hierdurch mußten der Ton, die Sitten, und die Denkart der Alexandriner ein Gemiſch aus den Individualitäten aller der Nationen werden, aus denen ſie beſtanden. Der religiöſe Cultus, der finſtere Aberglaube, und der bizarre Kunſtgeſchmack der Aegyptier; die Religion und Philoſophie der Juden, welche ſie aus ihren heiligen Büchern herleiteten, ſo wie ihre darauf gegründete Nationaldenkart, Sitten, und Gebräuche; der zwiſchen durch Philoſophie erzeugten Liber-

libertinismus, und durch ererbte Vorurtheile genährter Anhänglichkeit an die vaterländiſche Religion ſchwebende Sinn der gemeinen Griechen und Römer; die Neigung der Aufgeklärtern unter dieſen Nationen bald für dieſes, bald für jenes griechiſche Syſtem, bald für den Synkretismus, bald für den Skepticismus; die aus dem Oriente, wie in einem unaufhaltbaren Strome ſich verbreitenden Zoroaſtriſchen Philoſopheme, die Magie, Theurgie, und Aſtrologie; dieſes alles verbunden mit den politiſchen Ereignißen der Zeit, und mit der ausſchweifendſten Ueppigkeit und dadurch entnervten Weichlichkeit im Lebensgenuße bey den höhern oder reichern Ständen; was konnte es anders hervorbringen, als eben die wunderlichen und ſeltſamen Phänomene in den Charakteren, Lebensweiſen, Denkarten, Geſchmackslaunen und Philoſophien, die Alexandria aus ſeinem Schooße gebahr? Der zum Theil von Menſchen aus allen Gegenden und Nationen, welchen der Handel verurſachte, begünſtigte zwar die Blüthe der Künſte und Literatur in Alexandria; aber er war es auch auf der andern Seite, der zur Ausartung des Geſchmacks, und insbeſondre zur Ausartung der Philoſophie, am nachtheiligſten wirkte. Was die Ptolemäer zur Beförderung der Künſte und Literatur im ganzen Umfange derſelben thaten, und wodurch ſie ihr An-

den-

denken auch in der Literargeſchichte unſterblich gemacht haben, konte doch die Corruptel jener nicht hindern. Vielmehr beförderten ſie dieſe durch ihre Inſtitute ſelbſt, nachdem einmal der Geiſt des Zeitalters ſich dazu hingeneigt hatte.

§. 523.

Die Verſchlimmerung der Philoſophie in Alexandria erfolgte ſtufenweiſe, je größer die Verbildung des Orts mit auswärtigen Nationen, und je mehr die griechiſche Philoſophie mit einheimiſchen und ausländiſchen Vorſtellungsarten verknüpft und verwebt wurde. Ptolemäus Lagi, der erſte Gönner der Literatur, der ſelbſt ein Leben des Alexander ſchrieb, das Arrian noch geleſen hat, berief den Stilpo aus Megara, den Strato den Peripatetiker, den Theodor, den Diodorus Kronus an ſeinen Hof. Man kann ſicher hieraus ſchließen, daß die Philoſophie des Königes, des Hofes, und des Alexandriniſchen griechiſchen Publicums, ſofern dieſe Männer auf die philoſophiſche Denkart deſſelben Einfluß hatten, noch ſehr weit von der nachher vorzugsweiſe ſogenannten Alexandriniſchen Philoſophie entfernt geweſen ſeyn muß. Ptolemäus Lagi fand Unterhaltung und Vergnügen an den philoſophiſchen Diſputen jener Grie-

chen.

chen. Von ihm ſelbſt bekam Diodor den Namen des Kronus (des Einfältigen), weil er eine ihm vorgelegte Frage nicht gleich beantworten konte, ſo wie denn der König das Gezänke der Philoſophen wohl manchmal nur zur Beluſtigung brauchte, was die Spöttereyen über den Diodor, den Soſibius u. a. beweiſen, deren die Alten erwähnen. Ptolemäus Philadelphus hatte den Strato und den Philetas aus Cos, einen berühmten Grammatiker und Dichter, zu Lehrern. Auch bey dem Unterrichte des folgenden Königes wurden griechiſche Philoſophen gebraucht. In dem Muſeum, das Ptolemäus Lagi zu Alexandria ſtiftete, und dem er den Demetrius Phalereus zum erſten Vorſteher geſetzt haben ſoll, wurden wohl lauter griechiſche Gelehrte auf öffentliche Koſten unterhalten, deren Beſtimmung es war, ganz für die Wiſſenſchaften zu leben, und alle damals bekannte Zweige der Literatur ſorgfältiger zu bearbeiten. Es ſcheint auch, daß die Anhänger der verſchiedenen griechiſchen Schulen hier Zutritt fanden, und beſondere Collegia oder Claſſen bildeten. Wenigſtens hob Caracalla in der Folge aus Haß gegen den Namen des Ariſtoteles, den er für den geheimen Mörder ſeines Idols, des Alexander, hielt, die συστατα der Peripatetiker in Alexandria auf, und entzog ihnen die Emolumente, die ihnen der Staat, ſo wie andern Gliedern des Muſeums,

ſeit

ſeit den Regierungen der Ptolemäer gegeben hatte, und die von den Römern bis dahin nicht geſchmälert, vielmehr erhöht waren. Es müſſen alſo doch verſchiedene Claſſen der Philoſophen nach der Verſchiedenheit der Schulen im Muſeum gelebt haben. Die berühmte Alexandriniſche Bibliothek konte faſt nichts anders, als wie Werke der griechiſchen Literatur enthalten, wenigſtens unter den erſten Ptolemäern. Selbſt die hebräiſchen Bücher des alten Teſtaments mußten in das Griechiſche überſetzt werden. Später kamen Werke der römiſchen Literatur hinzu, zumal nachdem Aegypten eine Provinz der römiſchen Kayſer geworden war. So kommen auch bey den Alten mehr einzelne griechiſche Philoſophen vor, die unter den Ptolemäern und den Kayſern der beyden erſten Jahrhunderte entweder im Muſeo, oder doch überhaupt in Alexandria lebten. Die Stoiker ſcheinen in Alexandria am wenigſten Beyfall gefunden zu haben, vermuthlich weil ihre Grundſätze zu der luxuriöſen und ſittlich verderbten Lebensart des Hofes und des Alexandriniſchen Publicum's am wenigſten paßten. Sphärus, ein Stoiker, war der Lehrer des Philopator, und ihm vom Cleanth empfohlen. Aber unbekant war die Stoiſche Philoſophie deswegen in Alexandria nicht, was ſchon aus Philo's Schriften erhellt. Deſto zahlreicher und beliebter waren dagegen die Epi-

kureer, Cyniker und Cyrenaiker. Colotes, der Epikureer, gegen welchen Plutarch ſchrieb, widmete einem der ältern Ptolemäer einen ſeiner Werke. Dio Pruſaeus ſchildert die unverſchämten liederlichen Sitten der Cyniker in Alexandria, ihre verführeriſchen Reden auf öffentlichen Gaſſen an junge Leute. Theodor, der Cyrenaiker, war ſo geſchätzt, daß ihn Ptolemäus Soter als Geſandten an den Lyſimachus ſchikte. Hegeſias erhielt von einem der Ptolemäer den Befehl, nicht weiter den Selbſtmord zu vertheidigen und zu empfehlen, weil die Philoſophie deſſelben über dieſen Punct mehrere ſeiner Zuhörer zum Selbſtmorde bewogen hatte. Selbſt die Kleopatra hatte einen gewißen Philoſtratus, der von Geburt ein Aegyptier, wiewohl, was ſchon ſein Namen beweiſt, von griechiſcher Abkunft war, zum philoſophiſchen Geſellſchafter. Den lebhafteſten und allgemeinſten Beyfall erhielt aber in Alexandria die Philoſophie des Plato, die auch zu der nachher ſich bildenden originalen Alexandriniſchen Philoſophie den Hauptſtoff mit hergab. Da alſo während den Regierungen der Ptolemäer, und auch unter den Römern, immer Anhänger beſtimter griechiſcher Syſteme in Alexandria lehrten, ſo würde wahrſcheinlich, wie in Griechenland ſelbſt, nur ein Synkretismus griechiſcher Philoſophieen entſtanden ſeyn, oder man hätte ſich mit Auslegung der Schrif-

ten älterer griechiſcher Philoſophen begnügt, wenn nicht noch mehr andre Umſtände hinzugekommen wären, die eine gänzliche Alteration des Zuſtandes der Philoſophie nach ſich gezogen hätten.

Das Zeitalter der Ptolemäer wird in der Geſchichte der Literatur für alle Jahrhunderte merkwürdig bleiben. Was dürfte das Schickſal der Wiſſenſchaften bey den damaligen und nachherigen politiſchen Begebenheiten geweſen ſeyn, wenn die Ptolemäer ſie nicht in Schutz genommen, gepflegt, die Erhaltung der Denkmäler des griechiſchen Genius durch die Anlegung der großen Alexandriniſchen Bibliothek wenigſtens damals vor der Zerſtreuung und dem Untergange geſichert hätten? Aber es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe Begünſtigung der Wiſſenſchaften mehr für die Gelehrſamkeit in ihren verſchiedenen Zweigen, als für die wahre Aufklärung des Geiſtes und die echte Geſchmacksbildung, oder für die Philoſophie und die Künſte des Schönen wohlthätig geweſen iſt; freylich ohne alle Schuld der Ptolemäer, deren Eifer für die Literatur dieſes gewiß nicht beabſichtigte. Der Grund des Verderbniſſes des Geſchmacks und der Philoſophie lag in den Zeitumſtänden, deren fatale Wirkung ſich ſonderbarerweiſe gerade in Alexandrien durch die Lage und Verhältniſſe des Orts ſo concentrirte und concentriren mußte, wie in keiner andern großen Stadt

der damals bekanten Welt geſchehen ſeyn würde. Auch das Daſeyn einer groſſen Bibliothek, und der dadurch bewirkte Reiz der Wißbegierde, wird oft dem Selbſtdenken hinderlich, und macht, daß die Philoſophie für diejenigen, welche ſich mit ihr beſchäfftigten, mehr eine Sache der Gelehrſamkeit, als der ſelbſtſtändigen Vernunftforſchung wird, wobey die Philoſophie als Wiſſenſchaft, wie ſchon bemerkt iſt, wenig gedeiht.

Die Ptolemäer waren nicht alle der Literatur gleich günſtig. Am meiſten zeichneten ſich von dieſer Seite Ptolemäus Lagi, Philadelphus, und Euergetes I aus. Ptolemäus Phyſkon hingegen war ein Tyrann, der viele Einwohner von Alexandria hinrichten ließ, und dadurch die Gelehrten von dort verſcheuchte. Dieſe kehrten wieder nach den alten Wohnſitzen der Muſen, nach Griechenland und den Inſeln des Archipels zurück. Vorzüglich gewährte ihnen Pergamus Schutz, wo auch Eumenes II und Attalus II eine groſſe Bibliothek angelegt hatten, in deren Erweiterung ſie mit den Ptolemäern wetteiferten. Ungeachtet ſeiner Grauſamkeit liebte auch Phyſkon die Wiſſenſchaften. Er war ſelbſt ein Zögling des Ariſtarch, und hatte XXIV Bücher der Geſchichte geſchrieben, die ſehr geſchätzt wurden. Dem Panares, einem Schüler des Arceſilas, gab er jährlich 12 Talente. Auch lud er in der Folge wieder Gelehrte ein, nach Alexandria zu kommen. Die Römer unterſtützten anfangs

fangs die literariſchen Inſtitute der Ptolemäer zu Alexandria, und zwar Manche der Kayſer mit einer beſondern Vorliebe. Hadrian gab den Dionys von Miet und dem Ptolemo einen Platz im Muſeo. Bey ſeinem Aufenthalte in Alexandria beſuchte er ſelbſt das Muſeum, und ließ ſich in eine philoſophiſche Unterhaltung mit den dortigen Sophiſten ein. Deſto närriſch grauſamer war gegen die Alexandriniſchen Gelehrten, und namentlich gegen die Ariſtoteliker, Caracalla. Er war durch Spöttereyen gegen die Alexandriner erbittert worden.

Die Bibliothek zu Alexandria wurde zuerſt von Ptolemäus Lagi angelegt, am meiſten vom Philadelphus, und auch von den ſpätern Ptolemäern, da ſie einmal Gegenſtand der Liebhaberey der Könige geworden war, vergrößert. Philadelphus kaufte unter andern vom Neleus die vom Ariſtoteles geſammelte Bibliothek, und ſuchte von Athen, Rhodus, und andern Orten ſich Abſchriften von den Werken der griechiſchen Schriftſteller zu verſchaffen. Er kaufte auch von Fremdlingen, die nach Alexandria kamen, und wurde daher zuweilen durch untergeſchobne Schriften betrogen. Euergetes II. Phyſkon bekam von den Athenern die Werke des Aeſchylus, Sophokles und Euripides. Er ließ Abſchriften davon verfertigen, und gab dieſe den Athenern zurück; für die Originale erließ er ihnen eine Schuld von funf-

zehn Talenten Silber. Die Bibliothek wurde aufbewahrt theils im Bruchion, theils im Tempel des Serapis. Die eine Hälfte der Bibliothek im Bruchion gieng im Bezuge auf bey der Belagerung Alexandria's durch den Cäsar. Sie enthielt nach einer Stelle beym Seneca (de tranq. anim. cap. 9) über 400000 Bände. Die andere Hälfte im Serapeo wurde aber nun desto mehr bereichert. Antonius schenkte der Cleopatra die geraubte Pergamenische Bibliothek, die nun mit der Alexandrinischen vereinigt wurde. Das Serapeum wurde im Jahre 391 aus fanatischem Eifer von den Christen unter der Regierung des Theodosius zerstört, und höchst wahrscheinlich bey der Gelegenheit auch die Bibliothek theils geplündert und zerstreut, theils vernichtet. Orosius erwähnt aus seiner Zeit nur noch der leeren Schränke. Die Verbrennung der Alexandrinischen Bibliothek nach der Eroberung Alexandria's (a. C. 640.) durch die Araber ist ein Mährchen. S. eine treffliche Kritik dieses angeblichen Factums, dessen Glaubwürdigkeit Gibbon und Villoison zuerst aus guten historischen Gründen anfochten, in C. Reinhard's Abhandlung über die jüngsten Schikſale der Alexandrinischen Bibliothek. Göttingen 1792. 8. Die vom Hrn. Tiedemann entgegengesetzten Gründe für die Wahrheit des Factums sind unbedeutend.

Das Museum war auch vom Ptolemäus Lagi gestiftet worden. Eine Anzahl von Ge-

Gelehrten wohnten in einem zur Königlichen Burg, alſo zum Bruchion gehörigen, Gebäude, und wurden hier auf öffentliche Koſten liberal unterhalten. Einer von ihnen war der Vorſteher des Inſtituts. An Neid, Verleumdung und Zänkerey ſoll es auch in dieſer Gelehrten Geſellſchaft, die noch dazu unter Einem Dache lebte, nicht gefehlt haben. Wenigſtens haben wir eine ſehr bittere Bemerkung des Timon von Phlius darüber. Claudius fügte noch ein anderes Muſeum hinzu, das Muſeum Claudium genannt wurde. Wie lange das ganze Inſtitut gedauert habe, läßt ſich nicht mit Gewißheit entſcheiden. Bey einem Aufruhre der Alexandriner wurden die Mauern des Bruchion auf Befehl des Kaiſer Aurelian zerſtört. Ob bey dieſer Gelegenheit auch das Muſeum aufgehoben, oder hernach wieder hergeſtellt ſey, iſt ungewiß. Vielleicht wurde es in das Serapeum verpflanzt. Wenigſtens wohnten hier noch in den folgenden Jahrhunderten Gelehrte, ſo wie auch in eben denſelben noch immer Gelehrter aus dem Muſeum (*ex Mouseis*) erwähnt wird. Auch von den Mitgliedern des Muſeums, und den Vorſtehern desſelben, beſitzen wir kein irgend vollſtändiges und zuverläſſiges Verzeichniß. Zur Geſchichte der Alexandriniſchen Bibliothek überhaupt, des Muſeum's, und zur Charakteriſtik des ganzen Zeitalters der Ptolemäer in litterariſchem Betrachte, iſt nachzuſehen die claſſiſche Abhandlung

des Hrn. Hofr. Heyne: De genio ſaeculi Ptolemaeorum, in den Opusc. Acad. Vol. I. p. 76. ſq. wo auch die hierher gehörigen neuern und ältern Schriftſteller in den Noten angeführet und beurtheilt ſind.

§. 524.

Zu den beſtimtern Urſachen, welche, auſſer dem allgemeinen Einfluße der Localität von Alexandria, die ſogenannte Alexandriniſche Philoſophie erzeugten, dürften vornämlich folgende gerechnet werden müſſen: Erſtlich: Das Beſtreben der Aegyptier und ihrer Prieſter, die ägyptiſche religiöſe Vorſtellungsart, und die von ältern Zeiten her in Aegypten herſchenden abergläubiſchen, beſonders magiſchen und aſtrologiſchen, Meynungen, nicht bloß mit der griechiſchen Religion, ſondern auch mit der griechiſchen Philoſophie zu vereinigen. Die ägyptiſche Religion war auf Aſtrologie erbaut, und hatte eben dadurch den ägyptiſchen Prieſtern zu merkwürdigen Fortſchritten in der Aſtronomie Veranlaſſung und Aufmunterung gegeben. Die geographiſche Lage Aegyptens und ungewöhnliche phyſiſche Umſtände hatten die Einwohner auch ſchon ſehr früh zu mannichfaltigen Erfindungen von Handwerken und Künſten geleitet. Ihre Hieroglyphenſchrift bewirkte bald eine alle-

allegoriſche Vorſtellungsart und Bezeichnungsart in der Sprache überhaupt, und gab ſelbſt gemeinen Erkentnißen das Gepräge einer tiefer liegenden geheimnißvollen Weißheit. Durch alle dieſe Umſtände hatten die Griechen ſchon vorlängſt ein günſtiges Vorurtheil für ägyptiſche Wiſſenſchaft gefaßt, und dieſes war durch das Geſtändniß mehrer der berühmteſten griechiſchen Philoſophen, daß die Aegyptier ihnen in manchen Feldern der Erkentniß z. B. der Mathematik, der Aſtronomie, der Naturkunde, der Medicin, überlegen ſeyen, immer beſtätigt und genährt worden. Bey den Aegyptiern und ihren Prieſtern ſelbſt hatte das Bewußtſeyn ihrer Kentniße und Kunſtgeſchiklichkeiten einen hohen Nationalſtolz hervorgebracht, der ſich gegen Fremde oft auf eine übermüthige und lächerliche Weiſe äuſſerte, dennoch aber ſeine Wirkung auf die Leichtgläubigkeit dieſer nicht immer verfehlte, da er ſich wirklich zum Theile auf die unleugbare Geſchichte des Volks gründete, und durch manche vorhandene Inſtitute und Kunſtwerke documentirt wurde. Schon zu Herodot's Zeit lebten viele Griechen in Aegypten zerſtreut. Sie hatten Vergleichungen zwiſchen ihren einheimiſchen Göttern und Religionsgebräuchen und den ägyptiſchen gemacht, und Aehnlichkeiten zwiſchen beyden hervorgeſucht. Die eleuſini-

ſchen Myſterien waren offenbar nach der Analogie der ägyptiſchen eingerichtet. Dadurch war der Verſuch, griechiſche und ägyptiſche Religion überhaupt zu vereinigen, vorbereitet. Dieſer Verſuch ſelbſt aber mußte von den ägyptiſchen Prieſtern gemacht werden, ſobald Aegypten unter die Herrſchaft der Ptolemäer kam. Die Griechen, die hierdurch die herſchende Volkspartey im Lande wurden, verpflanzten auch ihre religiöſen Begriffe und Inſtitute dorthin. Auf der andern Seite aber litt die Anhänglichkeit der Aegyptier an ihre hergebrachte Religion, und die damit verknüpften uralten Einrichtungen des Prieſterordens, des Thierdienſtes, der Feſte und Gebräuche, nicht, daß die Ptolemäer hierin eine Störung oder Abänderung hätten wagen dürfen. Dieſe würde unfehlbar die heftigſte Empörung des fanatiſchen Volkes nach ſich gezogen haben, bey welcher die Ptolemäer kaum ihre Herrſchaft würden haben behaupten können. Von dieſen Eingriffen in das Aegyptiſche Religionsweſen wurden aber auch auſſerdem die Griechen durch eine gewiße abergläubiſche Ehrfurcht vor demſelben abgehalten, die in vielen hiſtoriſchen Zügen aus dem Benehmen der Ptolemäer, und in manchen Urtheilen griechiſcher Schriftſteller aus jenem Zeitalter unverkennbar iſt. Die Exiſtenz der griechiſchen

Reli-

Religion neben der ägyptiſchen konte aber nichts anders, als Vereinigungsverſuche von beyden Theilen zur Folge haben. Die Griechen bemühten ſich ihre religiöſen Begriffe und Gebräuche (dieſe letztern, wo nicht ihrer Form, doch ihrem Sinne und Zwecke nach) den ägyptiſchen zu aſſimiliren, und die Aegyptier thaten umgekehrt in ihrem Verhältniße zu den Griechen daſſelbe. Wo an eine directe und factiſche Vereinigung der Begriffe und Inſtitute nicht zu denken war, da bedienten ſie ſich der allegoriſchen Erklärungsart, und durch dieſe wurde in jene oft eine Bedeutung hineingetragen, durch welche ſie ſelbſt mit der Philoſophie der Griechen verträglich wurden, oder zu werden ſchienen. Ohnehin hatten ſchon die griechiſchen Philoſophen, insbeſondere die Stoiker, lange angefangen, ihre einheimiſche Mythologie, auf welche die Religion ihres Volkes ſich ſtützte, allegoriſch zu deuten. Sie trafen hier alſo mit den ägyptiſchen Prieſtern auf demſelben Wege zuſammen, und konten leichter ſich mit dieſen bey Einem Ziele vereinigen. Am ſichtbarſten iſt dieſe Amalgamirung griechiſcher und ägyptiſcher Religionsideen in den Werken des Lucian, Plutarch, Apulejus, und ſpäterhin des Porphyr, Jamblich, und der Verfaſſer der untergeſchobnen Werke des Horapollo, Hermes, u. a. Sofern aber die

die Religion eines Volkes mit der Philoſophie deſſelben auf's genaueſte zuſammenhängt, mußte eben dies Bemühen, griechiſche und ägyptiſche Religionsideen mit Hülfe allegoriſcher Deutung zu vereinigen, auch auf die in Aegypten ſich bildende Philoſophie überhaupt einwirken. Die Köpfe, welche an jenen Bemühungen ſelbſt Theil nahmen, oder mit den Reſultaten derſelben bekant wurden, philoſophirten nicht mehr aus Principien, die in der Vernunft ihre Quelle hatten, oder doch nicht bloß mehr aus ſolchen; ſondern ſie waren in mancherley abergläubiſchen Wahn, und myſtiſche Vorurtheile verſtrikt, die ihre Vernunft umnebelten, und Urſache wurden, daß myſtiſche Schwärmerey, Theurgie, Magie, Aſtrologie, verbunden mit dieſen und jenen transſcendenten Speculationen, für echte Philoſophie galten.

S. Meiners Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker, beſonders der Egyptier, hauptſächlich in den Capiteln über den Plutarch, Horapollo, und die Hermetiſchen Schriften. — Eine Folge des Beſtrebens griechiſche und ägyptiſche Religionsideen zu vereinigen, war denn auch dieſe, daß ſowohl die Griechen, als die Aegyptier, ſich nicht einmal auf einen gegenſeitigen Austauſch, oder eine Aſſimilation ihrer einheimiſchen Religionen einſchränk-

ſchränkten, ſondern auch Jüdiſche, Perſiſche und Chaldäiſche Religionsbegriffe in den Bezirk ihres Aberglaubens und ihrer Religionsphiloſophie mit aufnahmen. Damals war alſo eine Epoche — die einzige in der Geſchichte — wo Religionen ſehr verſchiedener Abkunft und ſehr verſchiedenen Charakters ſich vertrugen, und in Eins zuſammenfloßen. In Rom wurden in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geb. die Götter aller Völker verehrt. Dies hatte ſeinen Urſprung aus Aegypten, und iſt nicht etwa aus der Entartung der Römer insbeſondre an Geiſt und Körper, die freylich gemeiniglich den Uebergang zum gröbſten Aberglauben hervorbringt, zu erklären.

§. 525.

Eine zweyte beſtimtere Urſache der Alexandriniſchen Philoſophie, und dieſe hat am meiſten dazu beygetragen, war die Verbreitung der jüdiſch orientaliſchen Philoſophie in Aegypten, und die abermals verſuchte Vereinigung derſelben mit der griechiſchen. Die zahlreichen nach Aegypten verpflanzten jüdiſchen Colonieen brachten ihre heiligen Bücher, die Ehrfurcht vor dem Inhalte derſelben, die aus dem Glauben an ſeine göttliche Abkunft floß, und die mannichfaltigen auf

die

die alten hebräiſchen Religionsideen gepfropften Philoſopheme des Orients mit. Sie ſezten in Aegypten ihren eigenthümlichen Gottesdienſt, ihre eigenthümliche Lebensweiſe fort. Beſonders hatte die jüdiſche Secte der Eſſener und Therapeuten einen großen Anhang gewonnen, und da ſie in der Folge meiſtens mit den Anhängern des Chriſtenthums zuſammen floß; ſo wurde ſie ſelbſt in dem Verhältniße zu den Anhängern der ägyptiſchen und griechiſchen Religionsgebräuche, und den heydniſchen Philoſophen überhaupt, die überwiegende Partey. Bevor ſich aber noch das eigentliche Chriſtenthum bildete, und in Aegypten bekant wurde, beſtrebten ſich die gelehrten Juden eben ſo eifrig, wie die ägyptiſchen Prieſter, und die griechiſchen Philoſophen, ihren Religionsglauben, und ihre philoſophiſche Vorſtellungsart gegen die Anfechtungen der entgegengeſezten Parteyen zu behaupten, den Schuz, die Achtung und Theilnahme der Ptolemäer dafür zu erwerben, und, ſofern es ſich thun ließe, den Widerſtreit der Denkarten dadurch zu heben, daß ſie durch künſtliche Deutung der verſchiedenen Syſteme denſelben oder einen verwandten Sinn herausbrachten. Die hebräiſche Religion, ſo wie ſie insbeſondre aus den Moſaiſchen Urkunden geſchöpft wurde, war ungleich vernunftmäſſiger, als die ägyptiſche. Die Moſaiſche Kosmogo-

mogonie war eine ehrwürdige Dichtung des Alterthums, deren Sinn, auch ohne allegoriſche Auslegung zu Hülfe zu nehmen, der philoſophirenden Vernunft Achtung abnöthigte. Mit den ägyptiſchen Prieſtern hatten daher die gelehrten Juden ein leichtes Spiel, wenn es auf Vertheidigung ihrer Religionsphiloſophie gegen die Anmaaßungen jener ankam. Ohnehin zeichnete ſich die Secte der Eſſener und Therapeuten, die in Aegypten ihren vornehmſten Wohnſitz hatte, und zu welcher die in ihrer Art aufgeklärteſten und edelſten Männer unter den Juden gehörten, ſowohl durch ihre erhabenern, wenn gleich myſtiſchen und transſcendenten Begriffe von der Gottheit, als durch die Strenge ihrer moraliſchen Lebensart aus, und ſchon dadurch mußten ſie nothwendig ein ſehr günſtiges Vorurtheil für ſich erregen. Aber einen ſchwerern Kampf hatten die gelehrten Juden mit den griechiſchen Philoſophen zu beſtehn. Dieſe hatten nicht nur an vielſeitiger intellectueller Cultur, und eben deswegen an Auctorität bey dem großen Haufen, ſehr viel vor ihnen voraus; ſondern ſie waren auch die Günſtlinge der Ptolemäer, die, ſelbſt Griechen, in der Schule der Griechen erzogen und gebildet, und für die Philoſophie ihrer Nation im höchſten Grade eingenommen waren. Auch beruhte die griechiſche

dische Philosophie, vorzüglich die Theologie der griechischen Philosophen, insbesondre des Plato und Aristoteles, im geringsten nicht auf Wahn und Aberglauben, sondern auf speculativen Forschungen, die, wenn sie damals zu widerlegen stand, nur durch Vernunftgründe widerlegt werden konte. Auf diesem Wege konten inzwischen die gelehrtern Juden nur eine sehr geringe Hoffnung unterhalten, über die griechischen Philosophen den Sieg davon zu tragen, gesetzt auch, daß ihre ganze religiöse und philosophische Denkart nicht an den vorausgesetzten Offenbarungsbegriff und Mosen und die Propheten gebunden gewesen wäre. Es blieb jenen also nichts übrig, als die Verträglichkeit der griechischen Philosophie mit der ihrigen darzulegen, und, wo möglich, zu zeigen, daß auch die griechische Philosophie in ihren Hauptzügen keinen andern Ursprung, als die jüdische habe. Hierauf war denn auch die schriftstellerische Thätigkeit der jüdischen Philosophen, unter andern des Philo, gerichtet. Sie deuteten wirklich aus ihren heiligen Urkunden durch mystische und allegorische Interpretation ein System heraus, das dem Platonisch Aristotelischen ähnelte. Dieses System wurde in der Folge, da die christliche Partey, die von der jüdischen Religionspartey ausging, die Uebermacht erhielt, auch

das

das herſchende. Aber es brachte auch in der griechiſchen Philoſophie ſelbſt ſehr weſentliche Veränderungen hervor. Die Griechen, welche in Alexandria lebten und lehrten, beſtritten es zwar von manchen Seiten; aber ſie nahmen auch Manches davon, oft unvermerkt, in ihre eigene Vorſtellungsart auf, beſonders ſofern gewiße Platoniſche und Ariſtoteliſche Begriffe und Lehren eine eigene Deutung empfangen hatten, die man ſich bald gewöhnte als die natürliche und wahre Deutung zu betrachten. Auch wurde die jüdiſche Religionsphiloſophie ein Vehikel, durch welches der Chaldäiſche Aberglauben mit ſeinem ganzen Gefolge von phantaſtiſchen Träumen und Grillen in die griechiſche Philoſophie eindrang.

§. 526.

Eine dritte beſtimtere Urſache der Alexandriniſchen Philoſophie war die in Aegypten, Syrien und Kleinaſien allgemeiner werdende Aſcetik, und die Wirkung, die ſie auf das Studium der Philoſophie und die philoſophiſche Betrachtung hatte. Die Ausübung der ſtrengen Moral der Eſſener und Therapeuten, hernach der erſten Bekenner des Chriſtenthums, fand im Getümmel des ge-

ſellſchaftlichen bürgerlichen Lebens zu viel Hindernisse. Die Unterdrückung und Ertödtung ſinnlicher Neigungen ward zu ſchwer unter äußern Umſtänden und Verhältnißen, wodurch jene unaufhörlich gereizt und genährt wurden. Man verfiel alſo auf die abentheuerliche Idee des Anachoretenlebens, an einſamen Oertern, entfernt von menſchlicher Geſellſchaft; eine Idee, welche die Phantaſie immer weiter bis zum Excentriſchen ausbildete, und die eine Mannichfaltigkeit praktiſcher Schwärmereyen und Ungereimtheiten erzeugte. Mehrere dieſer Anachoreten beſchäfftigten ſich mit Philoſophie, nicht mit der liberalen freyen auf die wirklichen Bedürfniße der vernünftigen Menſchheit gerichteten Philoſophie, die des Studiums der geſellſchaftlichen Aeuſſerungen und Verhältniße des Menſchen nothwendig bedarf, und alſo auch am beſten nur in Köpfen gedeiht, die in der bürgerlichen Geſellſchaft leben und wirken; ſondern mit jener Philoſophie der myſtiſchen Selbſtbeſchauung, die ſich dem exaltirten phantaſtiſchen Bewußtſeyn überläßt, ſtatt den Verſtand in Begriffen aufzuhellen, ein inneres Licht von Ekſtaſen erwartet, und ſich in Mönchiſche Frömmeley, theologiſche Spitzfindigkeiten, und eine Art von philoſophiſchem Wahnſinne verliert. Es konte nicht fehlen, daß dieſe Anachoreten Aufmerkſamkeit erwek-

ten

ten; daß das Auffallende ihrer Lehrart Bewunderer fand, die ſchon das Vorurtheil für die Heiligkeit dieſer Menſchen auch zu Gunſten ihrer ſchwärmeriſchen Philoſophie beſtach, noch ehe dieſe deutlich aufgefaßt, und durch den kalten Verſtand geprüft war. Nur unter dieſer Vorausſetzung iſt es zu erklären, wie es möglich war, daß eine Art zu philoſophiren, die Ekſtaſen zur Bedingung machte, und zu ekſtatiſchen Träumereyen führte, hingegen auf die Reflexion der geſunden Menſchenvernunft verächtlich herabſah, und ſich dadurch von aller Anwendbarkeit auf das wirkliche menſchliche Leben entfernte, bey dem großen Haufen Glück machen, eine Menge Proſelyten gewinnen, ſich mehr Jahrhunderte hindurch fortpflanzen, und die Köpfe von einer Schwärmerey zur andern verleiten konte.

§. 527.

Man giebt der Alexandriniſchen Philoſophie auch den Namen der Neu-Platoniſchen, und inſoweit wohl mit Recht, als der Stamm des Gewebes aus der ältern Platoniſchen Philoſophie entlehnt, wiewohl durch Misdeutung bis zur Unkenntlichkeit verunſtaltet, und durch Zuſätze aus andern Syſtemen der Griechen, hauptſächlich aber der jü-

ischorientalischen Philosophie, vermischt war. Diese Neu-Platoniker machten inzwischen nichts weniger als eine besondre philosophische Schule aus, die einstimmig in denselben Geiste aus gewissen Begriffen und Grundsätzen philosophirt hätte. Nur in ihrer Art zu philosophiren, im Synkretismus, stimmten sie überein, wobey übrigens die innere Zusammensetzung des philosophischen Systems dieses und jenes einzelnen Neu-Platonikers sehr verschieden war. Sie nahmen auch bald mehr, bald weniger, aus der jüdischorientalischen Philosophie in ihre Systeme auf. Sehr viele schränkten sich bloß darauf ein, die Werke des Plato und Aristoteles auszulegen, in ihren Commentaren die Behauptungen beyder zu vereinigen, oder die des Einen als die wahre geltend zu machen, und die des Andern zu bestreiten. Indessen webten sie auch oft eigne Vorstellungsarten und Meynungen in diese Commentare ein, oder zogen Sätze aus andern griechischen Systemen herbey, die ihnen etwa richtiger, als der Text schienen, welchen sie commentirten.

§. 528.

Einige neuere Geschichtschreiber der Philosophie haben geglaubt, daß die Neu-Platoniker

niker eine Reihe heydniſcher Philoſophen geweſen ſeyen, die am Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts gelebt, und zum Zwecke gehabt hätten, die chriſtliche Religion und ihre Anhänger heimlich und offenbar zu beſtreiten. Als die Stifter dieſer Parey werden Potamo und Ammonius Saccas, beyde Aegyptier von Geburt und alexandriniſche Philoſophen, genannt. Der Widerſtreit gegen das Chriſtenthum ſey demnach als der eigenthümliche Charakter der Neu-Platoniſchen Philoſophie zu betrachten. Dieſe Meynung ſtützt ſich auf die Nachricht des Porphyr, daß Ammonius von chriſtlichen Eltern gebohren, und in der chriſtlichen Religion erzogen, aber hernach wieder zur heydniſchen Religion übergegangen ſey, woraus denn von Mosheim u. a. gefolgert wird, daß er gegen das Chriſtenthum mit deſto gröſſerer Heftigkeit und Bitterkeit diſputirt, und alle ſeine Kräfte aufgeboten habe, den Fortgang deſſelben durch Verbreitung einer entgegengeſetzten Philoſophie zu hemmen. Einer der wichtigſten Vorwürfe aber, den die Chriſten der heydniſchen Philoſophie machten, war dieſer, daß kein einziges philoſophiſches Syſtem der Griechen ſich als das ausſchlieſſend wahre legitimiren könne vor der Vernunft; daß ihre Syſteme gegen einander ſelbſt kämpften, und ſich gegenſeitig

zerstörten: daher auch keines derselben gebraucht werden könne, um damit die Wahrheit der christlichen Religion umzustossen. Diesen Vorwurf aus dem Wege zu räumen, habe Ammonius zuerst die Behauptung aufgestellt, daß die philosophische Wahrheit freylich nicht in einem einzelnen Systeme der Griechen anzutreffen sey, daß sie aber in allen zusammen zerstreut liege, und nur aus ihnen zusammengesucht werden müsse; daß auch die beyden vornehmsten Systeme der griechischen Philosophie, das Platonische und das Aristotelische, in den wesentlichsten Puncten mit einander harmonirten. Seitdem Ammonius diese Behauptung Eingang verschaffte, habe man angefangen, aus allen Systemen der Griechen eine Auswahl zu machen, die die philosophische Wahrheit darstellen sollte, und so habe sich der Neu-Platonische Eklekticismus gebildet. Ein zweyter nicht minder häufiger Vorwurf der Christen gegen die Heyden betraf ihre Religion. Diese als historisches Factum beurtheilt konte freylich leicht angefochten und verspottet werden. Ammonius, um die Ehre derselben zu retten, erklärte sie also allegorisch, suchte zu zeigen, daß die verschiedenen Götter der Griechen und Römer nur verschiedene Eigenschaften desselben einzigen Gottes andeuteten, oder auch göttliche Wesen niedern Ranges, die der obersten

ſten Gottheit untergeordnet ſeyen. Daher zeichne ſich die Neu-Platoniſche Philoſophie eben durch ihre myſtiſche und allegoriſche Deutung des Polytheism der Griechen aus. Endlich gründeten die Chriſten die göttliche Abkunft und das Anſehn ihrer Lehre vorzüglich auf die Wunder, durch welche ſie beſtätigt worden ſey. Um auch hierin den Chriſten nichts zu laſſen, deſſen ſie ſich mit Vortheile gegen die heydniſche Religion und Philoſophie bedienen konten, ſollen Ammonius, und andere Gegner des Chriſtenthums dem Pythagoras, dem Apollonius von Tyana, und ſich ſelbſt Wundergaben und Wunder angedichtet haben. Sonach wird die Neu-Platoniſche Philoſophie, und die mit ihr zuſammenſtimmende Denkart des größten Theils des philoſophiſchen Publicum's in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geb., aus dem Einfluße der Behauptungen und Lehren eines einzigen oder weniger Männer auf ihre Zeitgenoſſen hergeleitet.

§. 529.

Es bedarf kaum einer genauern Kritik, um den Ungrund dieſer hiſtoriſchen Meynung aufzudecken, auf welche Mosheim und andere neuere Gelehrte nicht gerathen ſeyn würden,

wenn ſie den hiſtoriſchen Charakter des Zeitalters unter den Ptolemäern und in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt überhaupt, beſonders aber den Charakter der philoſophiſchen Muſe in Alexandria, recht gekannt, oder gehörig erwogen hätten. Meiners hat aber noch auſſerdem dagegen folgende entſcheidende Gründe angeführt. Erſtlich iſt die Erzählung des Porphyr, daß Ammonius von der chriſtlichen Religion zum Heidenthume übergegangen ſey, nicht auſſer Zweifel, da die gelehrteſten Kirchenväter, Euſebius und Hieronymus, dieſe Apoſtaſie des Ammonius nicht anerkennen. Auch würde, wenn man ſie als unbezweifelt vorausſetzte, nicht daraus folgen, daß Ammonius dadurch zum Kampfe gegen die Verbreitung des Chriſtenthums veranlaßt worden ſey. Man ſah die chriſtliche Religion im großen, wenigſtens im philoſophiſchen, Publicum damals als Sache einer einzelnen philoſophiſchen Partey an, und dieſe Partey zu verlaſſen, oder ſich ihr anzuſchließen, war etwas viel gleichgültigeres, als es ſpäterhin wurde, und auch in unſern Tagen, zumal in katholiſchen Ländern, iſt. Zweytens: Der Synkretismus wurde im geringſten nicht erſt durch den Ammonius und Potamo in die Philoſophie eingeführt, ſondern hatte, wie oben aus vielen Datis erhellt, einen weit ältern Urſprung. Inſofern widerſpricht Mosheim's Meynung aller Geſchich-

ſchichte. Auch läßt ſich nicht einmal vom Ammonius mit hiſtoriſcher Zuverläſſigkeit behaupten, daß er ein eigenes eklektiſches Syſtem zu Stande zu bringen geſucht habe. Porfirius ſelbſt darf ſchwerlich zu den Neu-Platonikern gerechnet werden. Auſſer dem Diogenes und Suidas nennt kein alter Schriftſteller jener Zeit den Namen und die Werke deſſelben, und in den Meynungen, deren Diogenes von ihm erwähnt, ſtimt er gar nicht mit dem Ammonius, dem Schüler deſſelben Plotin, und den übrigen Eklektikern zuſammen. Drittens: Die allegoriſche Erklärungsart der griechiſchen Götternamen und Mythen war nichts weniger als eine Erfindung des Ammonius, um dadurch die heydniſche Religion gegen die chriſtliche zu ſchützen. Schon die Stoiker gaben ſich damit ab, lediglich aus einem philoſophiſchen Antriebe. Was die Neu-Platoniker hierin thaten, beſtand bloß in Erweiterung, Modification oder auch Uebertreibung der allegoriſchen Auslegungsart. Viertens: Daß Ammonius dem Pythagoras, Apollonius, Wundergaben und verrichtete Wunder angedichtet [illegible], iſt eine ſchlechthin falſche Vorausſetzung. Die Wunder des Pythagoras erzählten Schriftſteller, die lange vor Chriſti Geburt lebten, und dieſen wurden ſie nur vom Porphyr, Jamblich, und andern ſpätern Schriftſtellern nacherzählt. Auch

Philoſtratus, der Erzähler der Wunder des Apollonius von Tyana, ſchrieb wahrſcheinlich, ehe Plotin gebohren war, und ehe Ammonius in Alexandria lehrte. Selbſt Philoſtratus war nicht der erſte, der an die Legenden vom Apollonius glaubte, oder ſie gar erfand. Er folgte nur dem herſchenden Vorurtheile und der allgemeinen Sage ſeiner Zeitgenoſſen. Apollonius hatte den Ruf eines Vertrauten der Götter und eines Wunderthäters nicht bloß im Oriente, ſondern auch bey den Griechen und Römern erworben, und der Bericht des Philoſtrat von ihm hat nichts beygetragen, ihm erſt dieſen Ruf zu verſchaffen. Alexander Severus nahm den Apollonius, wie den Orpheus, Abraham und Chriſtus, unter ſeine Hausgötter auf; und das geſchah noch vorher, ehe Plotin nach Rom kam. Man wähnte ſogar, daß Apollonius ſich gewißen Perſonen in Träumen offenbare, und ihnen die Zukunft andeute. Noch weniger haben die berühmteſten Neu-Platoniker ſich ſelbſt Wundergaben beygelegt, wenn es gleich in jenem Zeitalter nicht an Betrügern und an Gauklern fehlte, die dem [redacted]htgläubigen Haufen ſo etwas von ſich einzu[redacted]lden befliſſen waren, und denen es auch nicht ſelten gelang, dieſen zu täuſchen.

§.

Hr. Meiners Beytrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geb. in einigen Betrachtungen über die Neu-Platoniſche Philoſophie. S. 9. ff.

§. 1530.

Eh ich zur Schilderung der Alexandriniſchen Philoſophie ſelbſt und ihrer vornehmſten Repräſentanten übergehe, will ich einiges über den philoſophiſchen Charakter des Plutarch, Lucian, und Apuleius ſagen, theils weil dieſe Schriftſteller in der Periode lebten, wo der Eklekticismus von Alexandria und dem Morgenlande aus ſeine Wirkung auf die gemeine philoſophiſche Denkart zu äuſſern anfing, daher auch ihre Werke als hiſtoriſche Quellen zur Geſchichte ſeines Urſprungs, und der Urſachen deſſelben, ſo wie ſeiner günſtigen Aufnahme auch in den cultivirten europäiſchen Provinzen des römiſchen Reiches, dienen können; theils weil in ihrer Art zu philoſophiren, ob ſie gleich das Gepräge echt griechiſcher Abkunft hatte, ſich zuerſt die Spuren des Alexandriniſchen Eklekticismus auf eine bemerkliche Weiſe verrathen, die hingegen in den Werken der frühern griechiſchen und römiſchen Schriftſteller nicht wahrzunehmen ſind. Plutarch, gebohren zu Chäronea in Boeotien im Jahre 50 nach

nach Christi Geburt, lehrte eine Zeitlang zu Rom die Philosophie, und wurde dadurch auch mit römischer Geschichte, römischer Literatur überhaupt, und römischen Sitten und Gebräuchen bekannt. Trajan erhob ihn zur Consulswürde, und ernannte ihn hernach zum Präfectus von Illyrien. Unter Hadrian war er Procurator von Griechenland; noch im hohen Alter bekleidete er eine Priesterstelle des Apollo; und starb zuletzt in seinem Vaterlande. Plutarch war ein Mann von sehr ausgebreiteten gelehrten, vornehmlich historischen, Kenntnißen. Er hatte ein hohes Talent zum Geschichtschreiber, mit dem er Erfahrung über Welt und Menschen, ein treffendes praktisches Urtheil, und eine sehr moralische die Denkart verband. Unter seinen noch übrigen Werken sind auch die historischen, namentlich seine Parallelbiographien, die besten, lehrreichsten und interessantesten. Als Philosoph war er Eklektiker; aber ein entschiedner Feind des Epikureismus, und auch ein Gegner der Stoa. Indessen ist die Philosophie nicht seine glänzende Seite; vielmehr zeigt er sich von dieser nicht selten als einen sehr beschränkten Kopf. Am meisten war er der Platonischen Philosophie geneigt, doch so, daß er sie oft misdeutete, schief anwandte, auch von andern Systemen etwas aufnahm; z. B. das Aristotelische Moralprincip, zuweilen den Skeptiker machte, und zuweilen sich wi-

derum

betum dem ungereimteſten Aberglauben und einer lächerlichen Frömmeley ergab. Seinen Aberglauben beweiſt nichts mehr, als die berühmte Abhandlung über die Iſis und den Oſiris, die er der Klea widmete, der Oberprieſterinn zu Delphi, welche in die großen Geheimniße des Oſiris eingeweiht war. Plutarch ſammelte nicht nur die Fabeln und Legenden von den ägyptiſchen Göttern, und dem Urſprunge der ägyptiſchen Religionsgebräuche; ſondern er bemühte ſich auch, einen philoſophiſchen Sinn in ſie hinein zu legen, um ſie dadurch, wo möglich, ſelbſt vor der philoſophirenden Vernunft zu rechtfertigen. Aus dieſem Grunde kann auch ſein Werk über die Iſis und den Oſiris zur Kentniß der ältern ägyptiſchen Religion und Philoſophie entweder gar nicht, oder doch nur mit großer Behutſamkeit, und mit beſtändiger Rückſicht auf den Geſichtspunct, woraus er die ägyptiſche und griechiſche Mythologie betrachtete, gebraucht werden. In dieſem ſeinen Geſichtspuncte iſt er ſich nicht einmal immer gleich. Bald nimt er die ägyptiſchen Gottheiten für allgemeine Götter der Menſchheit an, die auch ehedem von allen Menſchen gekannt worden wären, weil ſie nur Eigenſchaften und Vollkommenheiten einer und derſelben höchſten Gottheit bezeichneten, die erſt ſpät ägyptiſche Namen erhalten, und durch Misverſtand von dem Volke für verſchiedene

Per-

Perſonen, ſo wie von den Griechen und Römern für nur auf Aegypten beſchränkte, oder den Aegyptiern ausſchließlich zu verehrende, göttliche Weſen gehalten wurden. Bald erklärt er wieder die ägyptiſchen Götter als Symbole der Elemente und Naturkräfte. Bald führt er ſie auf Platoniſche Philoſophieme zurück. So wird ihm Oſiris das Symbol von dem beſſern Theile der Weltſeele; Typhon iſt das Symbol der Materie und der rohen Weltſeele; die Iſis iſt ihm das ewige Princip alles Vorhandenen und Werdenden, die aller Formen fähige, aber mehr für das Gute empfängliche Materie. Horus, der Sohn des Oſiris und der Iſis, iſt die ſichtbare Körperwelt; Typhon der Urheber des Böſen und des Unvollkommnen in ihr. Dies ſind nur einige wenige Züge der Aſſimilation, die Plutarch zwiſchen der ägyptiſchen Mythologie und der Platoniſchen Philoſophie machte. Da übrigens Plutarch ein gelehrter Kenner der griechiſchen Philoſophie war, und ſie nicht ohne eigene Beurtheilung in ſeinen Schriften behandelte und vortrug, ſo iſt nicht zu leugnen, daß hin und wieder in dieſen merkwürdige philoſophiſche Ideen zerſtreut ſind, die aber, da ſie nur einzeln ſind, und kein ſyſtematiſches Ganzes ausmachen, oder darauf hinzielen, hier nicht beygebracht werden können. Am meiſten verdienen ſeine moraliſchen Reflexionen Aufmerkſamkeit,

keit, wiewohl auch hier zuweilen die Superſtition durchblicke.

Hr. Tiedemann führt (Geiſt der ſpecul. Phil. B. III. S. 177) drey Lehren des Plutarch als neu und bemerkenswerth an. Die erſte enthält den von Plato und ſeinen erſten Schülern nicht gegebenen Beweis, daß alles Veränderliche, genau zu reden, nicht exiſtirend müſſe genannt werden. Das Veränderliche exiſtirt in der Zeit; da nun ſelbſt die Zeit nicht iſt, ſo iſt auch das darin Befindliche nicht. (Plutarch. de ſ sp. Delph. T. II. p. 392. ed. Xylandr). Dieſes Raiſonnement iſt nichts weniger als dem Plutarch eigen. Es komt ſehr umſtändlich und gründlich beym Ariſtoteles in ſeiner Unterſuchung des Begriffes der Veränderung vor. Auch Sextus gebraucht daſſelbe als ein Raiſonnement älterer Philoſophen. Die zweyte Lehre, die dem Plutarch eigenthümlich ſeyn ſoll, enthält den Beweis, daß ein eigenes Princip des Böſen in der Welt ſey, dem Principe des Guten (der Gottheit) entgegengeſetzt. Dieſen Satz ſoll Plato ohne ausdrücklichen Beweis hingeſtellt haben. Plutarch hingegen argumentire förmlich: Nichts ſey ohne Urſache in der Welt; alſo auch das Uebel nicht. Dieſe Urſache ſey nicht Gott, weil derſelbe, als das Gute und Vollkomne, nicht Quell des Böſen ſeyn könne. Neben Gott müſſe demnach noch ein Grundprincip des Uebels ſich vorfinden. Es dürfte dem Hrn. Tiedemann ſehr ſchwer werden, dar-

zu-

zuthun, daß Plato den Beweis für ein beſonderes Princip des Böſen nicht benutzt, und daß ihn Plutarch zuerſt gebraucht habe. Indem Plato die rohe Weltſeele in der Materie für das ewige Princip des Uebels neben der Gottheit erklärte, ſetzte er jenen Beweis voraus. Ganz ausdrücklich und umſtändlich hat ihn lange vor dem Plutarch Philo ſchon geführt, und man würde leicht mehr ältere Philoſophen, die denſelben Beweis für denſelben Satz gebrauchten, nennen, ſelbſt in Plato's Dialogen die Formel finden können, wenn es der Mühe werth wäre, ſich danach beſonders umzuſehen. Der Beweis liegt ſo auf der Oberfläche der Unterſuchung dieſes Gegenſtandes, daß er der Bemerkung gar nicht entgehn konte. Hätte ihn auch Plutarch zuerſt erfunden, ſo war es wohl keine Erfindung, die eine Auszeichnung verdiente (Plutarch. de Iſid. et Oſir. T. II. p. 369). — Die dritte dem Plutarch eigenthümliche Lehre ſoll eine Erklärung ſeyn, wie höhere Geiſter (Dämonen) ſich den Menſchen mittheilen. Ihre Gedanken nämlich haben einen Glanz, ein Licht, und durchdringen Alles, ſind überall allen Menſchen zugegen; jedoch nur denen vernehmlich, deren Seele von innern Unruhen und materiellen Reizen frey iſt. (Plutarch. de gen. Socr. p. 589 T. II.) Auch dieſe Vorſtellungart war durchaus dem Plutarch nicht eigen, ſondern von ihm aus der Alexandriniſchen Philoſophie geſchöpft. Sein Lehrer war der Alexandriner Ammonius. Schon in Philo's Schriften iſt ebenfalls die-

dieſe Idee anzutreffen. Indeſſen kann doch jene Erklärung des Plutarch ein Beweis ſeyn, wie ſehr er ſich ſchon zum Alexandrinismus hinneigte.

§. 531.

Lucian, aus Samoſata in Syrien gebürtig, blühte in der erſten Hälfte des zweyten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt. Er war, ein anderer Sokrates, wie er ſelbſt in dem Traume von ſich erzählt, von ſeinem Vater für die Bildhauerkunſt beſtimt, entfloh aber aus der Werkſtätte ſeines Oheims, als er von dieſem wegen ſeiner Unanſtelligkeit gezüchtigt wurde, und widmete ſich der Muſe, die ihm, nach jener ſchönen Traumdichtung, perſönlich erſchien, und zu ihrem Dienſte einlud. Sein Genie erſetzte, was ihm an Glücksgütern fehlte, um ſeinen Plan auszuführen. Er ſtudirte in Antiochia die Kunſt der gerichtlichen Beredſamkeit, bekam aber bald eine entſchiedene Abneigung dagegen, da er die herſchende Denkart und das gewöhnliche Verfahren der Sachwalter kennen lernte, ihre Betrügereyen, Lügen, Verdrehungen, Unverſchämtheiten, Declamationen und Zänkereyen, über die ſein liberaler Sinn zu ſehr erhaben war. Dieſe Abneigung führte ihn

zum Studium der Philoſophie. Er durchreiſte verſchiedene Länder, gab nach damaliger Sitte öffentliche Proben ſeiner Beredſamkeit in Italien, Spanien und Gallien, und erwarb ſich dadurch ſchon als junger Mann einen ausgezeichneten oratoriſchen Ruhm. Aus Gallien gieng er zurück nach Griechenland, hielt ſich auch einige Zeit in Macedonien und in den größern Städten Kleinaſiens auf, wurde unter dem Antonin Procurator von Aegypten, und ſtarb in einem hohen Alter. Schon der Umſtand aus der Jugendgeſchichte des Lucian, daß er die gemeinen Künſte der Sachwalter ſeiner Zeit, und die Art des Unterhalts, die ſich dadurch gewinnen ließ, verſchmähte und verachtete, zeugt von dem in ihm wohnenden Genius, der ſich über ſein Zeitalter emporſchwang. Inzwiſchen hat doch wohl eben dies Studium der gerichtlichen Beredſamkeit, ſein genauerer Umgang mit den berufenſten Sachwaltern einer großen Stadt, wie Antiochia, ſehr viel beygetragen, nicht nur zu der praktiſchen Welt und Menſchenkentniß, die ſich in allen ſeinen Werken ausdrükt, ſondern auch zu der Kunſt und Gewandtheit ſeines Dialogs, und zu der vollendeten Eleganz ſeiner Schreibart überhaupt, in der er claſſiſch und unübertroffen geblieben iſt. Auch bewahrte ihn dieſe praktiſche Richtung, die er ſo früh bekommen hatte, und die ſein

reines Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne nicht von ihrem Ziele abirren ließ, in der Folge davor, daß er ſich in den Schulen der damaligen Philoſophen in die Irrgänge der Sophiſtik und der Schwärmerey verlor. Man bemerkt in den Schriften des Lucian die vertrauteſte Bekantſchaft mit der Denkart und den Sitten ſeiner Zeit hauptſächlich in der großen und in der philoſophiſchen Welt, mit der Mythologie und Geſchichte, mit den philoſophiſchen Syſtemen der ältern griechiſchen Weltweiſen, mit dem Misbrauche, den die ſogenannten Anhänger derſelben davon machten, und mit den Schwärmereyen des Orients, insbeſondre Alexandria's. Lucian fühlte tief die ſittliche Verdorbenheit, in welche der cultivirte Theil des damaligen Menſchengeſchlechts herabgeſunken war; aber die heitere jovialiſche Stimmung ſeines Geiſtes ließ dieſes Gefühl nie in den trüben Ernſt übergehn, womit andere Philoſophen, z. B. ein Seneca, gegen die Laſter ihres Jahrhunderts eiferten. Er ſah überall das Laſter nur in der Schellenkappe der Thorheit, und die lachende Satire war es, wodurch er die Thoren zu heilen ſuchte. Sein Spott traf vorzüglich den religiöſen Aberglauben, der die Tugend nicht beförderte, und das Laſter nährte, und die damaligen Philoſophaſter, die noch vollendeten, was

zum Studium der Philoſophie. Er durchreiſte verſchiedene Länder, gab nach damaliger Sitte öffentliche Proben ſeiner Beredſamkeit in Italien, Spanien und Gallien, und erwarb ſich dadurch ſchon als junger Mann einen ausgezeichneten oratoriſchen Ruhm. Aus Gallien gieng er zurück nach Griechenland, hielt ſich auch einige Zeit in Macedonien und in den größern Städten Kleinaſiens auf, wurde unter dem Antonin Procurator von Aegypten, und ſtarb in einem hohen Alter. Schon der Umſtand aus der Jugendgeſchichte des Lucian, daß er die gemeinen Künſte der Sachwalter ſeiner Zeit, und die Art des Unterhalts, die ſich dadurch gewinnen ließ, verſchmähte und verachtete, zeugt von dem in ihm wohnenden Genius, der ſich über ſein Zeitalter emporſchwang. Inzwiſchen hat doch wohl eben dies Studium der gerichtlichen Beredſamkeit, ſein genauerer Umgang mit den berufenſten Sachwaltern einer großen Stadt, wie Antiochia, ſehr viel beygetragen, nicht nur zu der praktiſchen Welt und Menſchenkentniß, die ſich in allen ſeinen Werken ausdrükt, ſondern auch zu der Kunſt und Gewandtheit ſeines Dialogs, und zu der vollendeten Eleganz ſeiner Schreibart überhaupt, in der er claſſiſch und unübertroffen geblieben iſt. Auch bewahrte ihn dieſe praktiſche Richtung, die er ſo früh bekommen hatte, und die ſein

rei-

reines Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne nicht von ihrem Ziele abirren ließ, in der Folge davor, daß er ſich in den Schulen der damaligen Philoſophen in die Irrgänge der Sophiſtik und der Schwärmerey verlor. Man bemerkt in den Schriften des Lucian die vertrauteſte Bekantſchaft mit der Denkart und den Sitten ſeiner Zeit hauptſächlich in der großen und in der philoſophiſchen Welt, mit der Mythologie und Geſchichte, mit den philoſophiſchen Syſtemen der ältern griechiſchen Weltweiſen, mit dem Misbrauche, den die ſogenannten Anhänger derſelben davon machten, und mit den Schwärmereyen des Orients, insbeſondre Alexandria's. Lucian fühlte tief die ſittliche Verdorbenheit, in welche der cultivirte Theil des damaligen Menſchengeſchlechts herabgeſunken war; aber die heitere jovialiſche Stimmung ſeines Geiſtes ließ dieſes Gefühl nie in den trüben Ernſt übergehn, womit andere Philoſophen, z. B. ein Seneca, gegen die Laſter ihres Jahrhunderts eiferten. Er ſah überall das Laſter nur in der Schellenkappe der Thorheit, und die lachende Satire war es, wodurch er die Thoren zu heilen ſuchte. Sein Spott traf vorzüglich den religiöſen Aberglauben, der die Tugend nicht beförderte, und das Laſter nährte, und die damaligen Philoſophaſter, die noch vollendeten, was

der Aberglauben übrig ließ, damit die morgliſche Schlechtigkeit überall Tempel und Altäre hätte. Den Werth der großen Philoſophen Griechenlands verkannte Lucian gewiß nicht; er lachte nur über die kleinen, die von jenen nichts als den Namen, das äuſſere Coſtume, die Manier und gewiße Phraſen gelernt hatten. Um die theoretiſche ſpeculative Philoſophie ſcheint er ſich am wenigſten bekümmert zu haben, wiewohl er auch nicht ganz darin Fremdling war, und bey ſeiner anderweitigen Geiſtesbildung ſeyn konte. Ihre tranſſcendenten Anmaaßungen und Verirrungen; ihren Widerſtreit mit ſich ſelbſt; ihren Contraſt mit dem wirklichen Leben, ließ ſeine Geiſſel ebenfalls nicht unverſchont. Aber der Gegenſtand ſeines Hauptſtudiums war die praktiſche Philoſophie. Es läßt ſich ſchwerlich behaupten, daß Lucian irgend einem der philoſophiſchpraktiſchen Syſteme der Griechen vorzüglich angehangen habe. Dem Cyniſmus und Epikureismus ihrem wahren Geiſte nach ſcheint er am meiſten hold geweſen zu ſeyn, ob er gleich die Niederträchtigkeit der Cyniker und Epikureer ſeiner Zeit unbarmherzig behandelte. Er hegte aber auch hohe Achtung für die Sokratiſche, Platoniſche und Stoiſche Moral. Nur tadelte oder verlachte er daran das Ueberſpannte und Excentriſche. Einige Neuere haben

den

den Lucian für einen Skeptiker gehalten. Das war er nicht. Er war ein freyer Eklektiker, der in den verſchiedenen Feldern des Gebietes der Philoſophie die Blumen brach, wo er ſie fand, und ſich ſelbſt keines beſtimten zuſammenhängenden Syſtems der Philoſophie, als ſeines eigenen, deutlich bewußt war. Seine Philoſophie hatte ohngefähr verhältnißmäſſig denſelben Charakter, wie in unſern Tagen die Philoſophie eines Leſſing und Wieland. Die Alexandriniſche Philoſophie verurtheilte und verſpottete Lucian mit eben der Laune, womit er die ſchwachen und lächerlichen Seiten der übrigen Philoſophieen dem Gelächter ſeiner Leſer Preis gab, und er übte an jener ſeine Laune um ſo mehr, je mehr Blöſſen ſie ihm durch das Schwärmeriſche, was ſie an ſich trug, darbot. In ſeiner Darſtellung des Peregrinus ſchildert er einen vollendeten philoſophiſchen Schwärmer, dergleichen Alexandria, und der Orient überhaupt, damals ſo viel hervorbrachte. Die jüdiſche Religion und die chriſtliche erſchienen ihm, wie jeder andere religiöſe Aberglauben, und ſelbſt Chriſtus war ihm nichts anders, als ein Apollonius von Tyana. Man thut inzwiſchen dem Lucian Unrecht, wenn man ihn unter die Feinde und Widerſacher des wahren Chriſtenthums rechnet. Er kante nur den Fanatismus einiger ſeiner angeblichen Anhänger;

ger; daraus ſchloß er auf den Geiſt und Sinn des Chriſtenthums überhaupt. Ohnehin verwechſelte er auch die Juden mit den Chriſten und ihre beyderſeitigen Religionen. Es fand ſich aber allerdings in den Grundſätzen des Judenthums und den Gebräuchen deſſelben, ſo wie in der fanatiſchen Denk- und Lebensart vieler erſten Chriſtianer, die großentheils ehedem Juden geweſen waren, Manches, worüber ein Lucian ganz wohl lachen konte, ohne eben ein Gegner des wahren Chriſtenthums zu ſeyn. Ob er ſelbſt ein Atheiſt war, läßt ſich nicht ganz mit Gewißheit entſcheiden. Diejenigen Neuern, die ihn zu einem Epikureer machen, z. B. **Brucker**, erklären ihn dafür. Allein die Vorausſetzung iſt unerwieſen. Es weht ein zu geſunder moraliſcher Geiſt in Lucian's Schriften, der immer mitten aus ſeiner Satire hervordringt, als daß man ihm den Atheismus ſchlechthin zutrauen könte. Wahrſcheinlich war er in ſeiner Theologie mit ſich ſelbſt nicht recht einig, und daher äuſſert er nirgends ſeine Vorſtellungsart darüber ganz beſtimt.

§. 532.

Dem Lucian war gewißermaßen an Geiſtesbildung, Laune, Geſchmack und Charak-

rakter ähnlich **Lucius Apuleſus**, gebürtig aus Madaura, einer Stadt auf der Grenze Numidiens und Gaetuliens in Africa, wo ſich kurz nach der Regirung des Syphax und Maſiniſſa eine römiſche Colonie niedergelaſſen hatte. Er ſtammte aus einer ſehr angeſehnen Familie her; denn ſeine Mutter Salvia zählte unter ihren Ahnen den Plutarch aus Chäronea, und den Philoſophen Sextus, den Enkel desſelben. Sein Geburtsjahr weiß man nicht; aber nach hiſtoriſchen Datis, die in ſeinen Schriften vorkommen, lebte er wahrſcheinlich unter der Regierung der Antonine, oder doch kurz nachher. Die erſte gelehrte Erziehung erhielt er zu Karthago. Hier lernte er auch zuerſt die Platoniſche Philoſophie kennen, der er in der Folge treu blieb. Es war aber nicht der echte reine Platonismus, den er etwa auffaßte, und wieder lehrte, oder in ſeinen Schriften darſtellte, ſondere der durch ſpätere Deutungen und Zuſätze alterirte, der ſich ſchon dem ſogenannten Neo-Platonismus näherte. Bey ſeinem Aufenthalte in Athen wurde er auch mit den übrigen philoſophiſchen Syſtemen der Griechen, unter andern mit der Neu-Pythagoreiſchen Philoſophie, bekant. Sein Hauptſtudium war die Redekunſt. und dieſe machte ihn in Rom zu einem der berühmteſten Sachwalter ſeiner Zeit. Er

reiſte in mehrern Länder herum, legte nach damaliger Sitte der Rhetoren in mehr groſſen Städten öffentliche Proben ſeiner Beredſamkeit ab, und zeichnete ſich dadurch ſo aus, daß ihm zu Ehren in Carthago und an andere Orten Statuen geſetzt wurden. In der That ſind ſeine Aufſätze und Reden ſehr gedankenreich, und enthalten viele ſchöne und kräftige Stellen. Sie verrathen auſſerdem ſehr mannichfaltige hiſtoriſche Kentniße, bey denen man inzwiſchen oft zu viel Leichtgläubigkeit entdeckt, und Kritik zu ſehr vermißt. Ueberhaupt an Fülle des Genies, an wahrer Aufklärung des Geiſtes, an Selbſtſtändigkeit und Richtigkeit des Urtheils über philoſophiſche Gegenſtände, an umfaſſender gelehrter Einſicht, an ſchriftſtelleriſchem Talente und ſchriftſtelleriſcher Kunſt, an Correctheit und Eleganz der Sprache, war Apulejus weit hinter dem Lucian zurück. In den Werken des Lucian zeigt ſich der Atticismus, wenn auch nicht mehr ganz rein, doch in ſeiner lieblichſten und gefälligſten Geſtalt. Seine Darſtellung iſt immer natürlich, und beleidigt nie durch den Zwang und die Aengſtlichkeit rhetoriſcher Kunſt. Dagegen ſind die Sprache und Schreibart des Apulejus, ſo vielen Kunſtfleiß er auch ſichtbarlich darauf gewandt hat, doch auffallende Belege, wie ſehr die lateiniſche Sprache damals

mals ſchon verdorben, und wie ſehr die Redekunſt überhaupt von ihrer Höhe herabgeſunken und ausgeartet war. Lucian war ein freyer Eklektiker, der weder ſkeptiſirte, noch auch irgend einem dogmatiſchen Syſteme griechiſcher Philoſophie ausſchließend anhing. Apulejus war als Philoſoph ein einſeitiger Neu-Platoniker und Neu-Pythagoreer. Sein Roman vom goldnen Eſel iſt freylich eine höchſt luſtige und anziehende Satire auf den damaligen allgemeinen Volksglauben an Zauberey. Auch vertheidigte er ſich, da er bey dem Proconſul von Africa Cl. Maximus der Zauberey wegen angeklagt wurde, weil er die Pudentilla, eine ſchon bejahrte Wittwe, durch magiſche Künſte in ſich verliebt gemacht, und dadurch zur Heyrath gereizt hätte, gegen dieſe Anklage ſehr umſtändlich. Allein ſein Glauben an die Dämonologie, und die Einwirkung der Dämonen auf die Natur und die Thiere und Menſchen; ſeine genaue detaillirte Kentniß von magiſchen und aſtrologiſchen Vorurtheilen, von Beſchwörungen und Zaubermitteln, die er nicht immer als bloßen Wahn darſtellt und verſpottet, wovon er vielmehr in allem Ernſte ſpricht; die Neugierde und Liebhaberey, womit er, wenigſtens in frühern Jahren, wie er ſelbſt von ſich erzählt, ſich um Magie und Aſtrologie bekümmerte, und Verbindung mit Per-

ſonen ſuchte, die der Zauberey nach dem öffentlichen Rufe kundig oder verdächtig waren; ſelbſt die Beſchuldigung des Anklägers, daß er, um ſeine Kentniße in der Magie zu erweitern, die großen Reiſen in fremde Länder unternommen; alles dieſes ſcheint zu beweiſen, daß er von dem magiſchen und aſtrologiſchen Wahne in einer gewißen Epoche ſeines Lebens nichts weniger als ganz frey war. Wahrſcheinlich aber hatte er ſich in reifern Jahren davon losgewunden, und nur die Erinnerung an ſeine jugendliche Neugierde und ſeine Studien ſolcher Gegenſtände, ließ ihn noch jenes Intereſſe daran finden, das in allen ſeinen Schriften unverkennbar iſt.

§. 533.

Die in den nächſtvorgehenden §. §. charakteriſirten philoſophiſchen Schriftſteller hatten verhältnißmäſſig nur wenig von der ſchwärmeriſchen Denkart ihres Zeitalters ſich fortreißen laſſen. Lucian war ganz unempfänglich dafür gebliehen, und hatte im Gegentheile die Schwärmer ſeine ſatiriſche Geiſſel fühlen laſſen. Plutarch und Apulejus aber, wenn gleich der Wahn ihrer Zeitgenoſſen von einigen Seiten über ſie ſeine Macht bewies, huldigten doch noch im Ganzen der ver-

vernünftigen philoſophiſchen Muſe. Hätten alle die wirklichen angeblichen Philoſophen dieſer Zeit ſich innerhalb den Grenzen der Schwärmerey gehalten, die man beym Plutarch und Apuleſus wahrnimt, ſo würde die Energie der Vernunft in den vorzüglichſten Denkern nicht nur ſie bald unterdrükt, der Geiſt eines Lucian würde nicht nur mehr auf ſeine Mitwelt und nächſte Nachwelt gewirkt haben, um ſie zur geſunden und echten Philoſophie zurück zu bringen; ſondern auch das große Publicum wäre nimmermehr ſo tief in abergläubiſchen Wahn aller Art geſtürzt worden, wie die Geſchichte meldet, daß geſchehn ſey. Allein das war nicht der Fall. Die Schwärmerey hatte ſich ſchon früher mehrer der talentvollſten Menſchen in einem ſolchen Grade bemächtigt, bemächtigte ſich wiederum durch ſie des großen Haufens ſo ſtark und ſo allgemein, daß geſunde Vernunft und geſunde Philoſophie gänzlich erſtikt, und ſelbſt die beſſern Köpfe, wie Plutarch, Apuleſus, u. a. in den Strom thörichter Vorurtheile und Einbildungen hineingezogen wurden, ohne daß ſie es ahndeten. Jene Schwärmer, die ſo viel zur Verſtimmung ihres Zeitalters beytrugen, müßen noch beſonders geſchildert werden, weil man nur aus ihrer Wirkſamkeit die excentriſchen Verirrungen in der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt

be-

begreifen kann, und auch manche Eigenheiten der ſpätern wiſſenſchaftlichen alexandriniſchen Philoſophie darin Grund haben.

§. 534.

Da in dem Zeitalter kurz vor und nach Chriſti Geburt die Auctorität der Volksreligionen einmal erſchüttert war, und keine vor der andern ihre ausſchließende Gültigkeit zu behaupten vermochte; da ferner die Philoſophie zwar die Vernunft der Völker gewekt, und zur Skepſis an dem von den Vätern ererbten religiöſen Glauben getrieben hatte; aber an die Stelle derſelben nichts ſetzte, was die Gemüther mehr hätte beruhigen können; ſo hatte dieſes eine Miſchung mehrer Volksreligionen bey dem Publicum, und mancherley Verſuche einer Reformation der Religion überhaupt bey einzelnen Individuen zur Folge. Am offenbarſten und häufigſten mußten ſich theils jene Miſchung, theils dieſe Reformationsverſuche, in Aegypten und Paläſtina äuſſern, eben weil hier Menſchen aus allen Völkern, folglich auch von ſehr verſchiedener Religion und Philoſophie, zuſammentrafen. Leider aber hatte an dem Geſchäfte, wenn man die Stiftung der chriſtlichen Religion ausnimt, mehr die

exal-

exaltirte Phantaſie, als die prüfende Vernunft Antheil. Die Theurgie und Aſtrologie des Orients hatte die Gemüther eingenommen; der Glauben an Wunder war herſchend geworden; und der Stifter einer neuen Religion konte nur durch Wunderthätigkeit Eingang finden, die ihn als einen wahren Geſandten der Gottheit in dem Urtheile des Volks beglaubigte. Eine bloße Religionsphiloſophie, wäre ſie auch geeignet geweſen, die Vernunft aus moraliſchen Gründen, oder als Myſticismus die Phantaſie, in ihr Intereſſe zu ziehn, würde doch bey dem Volke ihren Zweck verfehlt haben, bey dem weder die dazu nöthige Cultur der Vernunft, noch die nöthige Gemüthsſtimmung und Exaltation der Phantaſie, vorauszuſetzen war. Daher kam es auch, daß diejenigen, welche es damals auf eine Reformation der Religion anlegten, dieſe mochte auf Gründen beruhen, auf welchen ſie wollte, zugleich als Wunderthäter auftraten. Selbſt Chriſtus that Wunder, um zunächſt das israelitiſche Volk zu überzeugen, daß er der göttliche Lehrer ſey.

§. 535.

Unter denen, welche im Zeitalter Chriſti den Verſuch wagten, eine neue Religion der

der Völker zu ſtiften, erregte keiner größeres Aufſehn, als Apollonius von Tyana; wiewohl es nur von kurzer Dauer war, ſein Gaukelſpiel noch bey ſeinem Leben entdeckt wurde, und die Verehrung ſeines Namens und ſeiner Lehre nach ſeinem Tode nur bey einigen Schwärmern fortlebte. Das Geburtsjahr des Apollonius weiß man nicht; er war aber ein Zeitgenoſſe von Chriſtus. Philoſtratus, von welchem wir eine Lebensbeſchreibung des Apollonius beſitzen, ſchildert ihn als ein Religionslehrer und Wunderthäter, ohne ſelbſt in die hiſtoriſche Wahrheit der angeblichen Thatſachen ein Mistrauen zu ſetzen. Inzwiſchen iſt Philoſtratus kein Schriftſteller von einem ſolchen Anſehn, daß dadurch die Glaubwürdigkeit ſeiner Erzählung verbürgt würde. Nach ſeinem eigenen Geſtändniße ſchöpfte er die Facta größtentheils aus den Nachrichten eines Damis, des Begleiters und eines der eifrigſten Anhänger des Apollonius. Auch rührten die den Apollonius betreffenden Nachrichten nicht einmal unmittelbar von Damis ſelbſt her; ſondern von der Julia, der Gemahlin des Kayſer Severus, die ſie von einem Verwandten des Damis zum Geſchenke empfangen, und dem Philoſtrat mitgetheilt hatte. Alle dieſe Umſtände machen die Angaben des Philoſtrat in Anſehung ihrer hiſtoriſchen

riſchen Treue und Wahrheit ſehr verdächtig. Auſſer auf den Damis beruft ſich Philoſtratus auch noch auf die Nachrichten von den Einwohnern der Städten, wo Apollonius ſich aufgehalten; auf die von ihm erbauten Tempel; auf den Maximus aus Aegae, den man weiter nicht kennt, der aber nur Gewährsmann für die Thaten des Apollonius zu Aegae war; auf die Briefe und das eigne Teſtament des Apollonius, und auf einen gewiſſen Moragenes, deſſen Glaubwürdigkeit er aber verwirft, weil er von manchen Legenden über den Apollonius nichts wußte, und mit den Nachrichten der übrigen nicht immer einſtimte. Gleich die Geburt des Apollonius war nach dem Philoſtrat mit wunderbaren Erſcheinungen verknüpft. Sie wurde ſeiner Mutter durch den ägyptiſchen Proteus verkündigt, als die Geburt eines überirdiſchen Weſens in menſchlicher Geſtalt. Bey der Geburt ſelbſt blitzte es auf einer Wieſe; und die Schwäne huben ein wohlklingendes Lied an. Die Einwohner von Apollonia erklärten ihn deswegen für einen Sohn Jupiter's. In Tyana, ſeinem Geburtsorte in Cappadocien, von einer griechiſchen Colonie erbaut, misfiel es dem Apollonius wegen der ſittlichen Verderbtheit der Einwohner. Er begab ſich nach Aegae, und hörte hier Epikureer, Stoiker, Platoni-

toniker, vorzüglich aber den Pythagoreer Eurenus. Der letzte wußte ihn für die Pythagoreiſche Philoſophie und Lebensart einen ſolchen Enthuſiasmus einzuflöſſen, daß er ſich entſchloß, die Pythagoreiſchen Vorſchriften praktiſch auf's ſtrengſte zu befolgen. Er beobachtete ein tiefes Stillſchweigen, trug leinene Kleidung, enthielt ſich des Fleiſches und des Weines, und brachte ſeine Tage in einem Tempel des Aeskulap zu, in welchem dieſer Gott Orakel zu ertheilen pflegte. Wahrſcheinlich wurde hier Apollonius theils durch Prieſterbetrug, theils durch ſeine exaltirte Phantaſie, die eine Folge ſeiner Lebensweiſe war, auf die Einbildung gebracht, daß auch ihm Aeskulap erſcheine, und Geheimniße öffenbare; was denn wohl der erſte Schritt zu ſeinem nachherigen Glauben, daß er überhaupt ein Vertrauter und Liebling der Götter ſey, geweſen ſeyn mag. Natürlich verſchaften ihm ſein Leben und ſeine Abentheuer im Tempel des Aeſkulap beym abergläubiſchen Pöbel das Anſehn der Heiligkeit, und die Prieſter, deren Intereſſe an den Ruf des Aeskulapiſchen Orakels geknüpft war, werden nicht ermangelt haben, dieſes auf's kräftigſte zu unterſtützen. Schon ſein bloßes Hervortreten zum Volke ſtillte einen Aufruhr. Apollonius, der ſich immer mehr in ſeine Schwärmerey verlor, bekam auch immer eine höhere Idee von ſich ſelbſt; er glaubte bald, al-

alle dem Menſchen mögliche Kentniße bis auf die geheimſten und unergründerſten erforſcht zu haben; und entwarf nun den Plan, als ein neuer Religionsgeſetzgeber der Menſchheit aufzutreten. Er verließ Aegae, und unternahm eine Reiſe nach Perſien und Indien. In Ninive kam er mit dem Damis in Verbindung. Da dieſer ſich ihm als Dolmetſcher anbot, verſicherte ihm Apollonius, daß er alle menſchliche Sprachen kenne, und ſelbſt die Gedanken der Menſchen wiſſe. Demnach lernte eben dieſer Apollonius hernach die Bedeutung der Sprachen der Thiere von einem Araber, und bediente ſich in Indien eines Dollmetſchers, vermuthlich weil er hier desſelben nicht überhoben ſeyn konnte. Ueberall, wo ſich Apollonius öffentlich zeigte, umgab ihn nach der Ausſage des Damis das Staunen und die Ehrfurcht des Volks, ſo wie ſeine Wunderkraft und ſeine Lehre für die Einwohner der Oerter, durch welche er zog, gleich wohlthätig waren. Der Hauptſchauplatz indeſſen für die Wunderthätigkeit des Apollonius und für die Leichtgläubigkeit des Damis war Indien. Apollonius ſelbſt hatte von den geheimen Kentnißen der indiſchen Weiſen einen ſehr hohen Begriff, wie aus den Wundern erhellt, die nach der Erzählung, welche dem Damis ſein Lehrer machte, von dem Jarchas, dem Haupte der indiſchen

Sophiſten unterrichtet ſeyn ſollten. War Apollonius vor ſeiner großen Reiſe nach Perſien und Indien vielleicht nur ein Schwärmer und ein Betrogener; ſo kehrte er ſelbſt als ein verſchmitzter Gaukler und Betrüger zurück. Er durchreiſte Kleinaſien, und Griechenland, zog die Prieſter der verſchiedenen Orakel in ſein Intereſſe, die ſeinen Ruf verbreiteten, um durch ſeine Ausſprüche den Ruf ihrer eigenen Orakelinſtitute zu heben, hielt ſchwärmeriſche Reden an das Volk, that Wunder oder gab Wunderthätigkeit vor, trieb Dämonen aus, weiſſagte große Begebenheiten und Naturereigniſſe u. ſ. w. Aus Griechenland begab ſich Apollonius nach Creta und von da nach Rom. Er erweckte hier eine Braut aus einem angeſehnen Geſchlechte vom Tode auf öffentlicher Straße, da ſie eben zu Grabe getragen wurde. Von Rom gieng er nach Spanien bis zu den Säulen des Herkules; hierauf reiſte er nach Aegypten, wo er die unerforſchten Quellen des Nil beſuchte; dann auf's neue nach Aſien, und endlich zum zweytenmale nach Rom, um ſich zu vertheidigen, weil er wegen einer Verſchwörung gegen den Domitian angeklagt war. In Rom wurde er in das Gefängniß geworfen. Er leugnete aber die Beſchuldigung ſchlechthin ab, und wurde, ungeachtet Domitian, der ihm

ſelbſt

ſelbſt die Fragen vorlegte, von Natur grauſam und gegen den Apollonius perſönlich höchſt erbittert war, zur allgemeinen Verwunderung losgeſprochen. Domitian wurde ſogar durch die Vorwürfe nicht aufgebracht, die ihm Apollonius darüber machte, daß er ſolche Ankläger dulde. Seine Apologie endigte Apollonius mit einem Wunder. Er verſchwand plözlich vor den Augen der ganzen Geſellſchaft. Nachdem er ein hohes Alter erreicht hatte, verließ er das Leben überhaupt, man weiß nicht auf welche Art. Die neue Religion, die Apollonius einzuführen ſuchte, ſcheint lediglich auf Vorſchriften eines äuſſern Gottesdienſtes, einer gewißen ascetiſchen Lebensart, gewiſſer Gebräuche, gerichtet geweſen zu ſeyn, wodurch die Menſchen den Göttern gefälliger werden, und mit denſelben in eine nähere Vereinigung treten könten. Er trug dadurch am meiſten zur Verbreitung der Theurgie und Magie in Kleinaſien, Griechenland, Aegypten und dem römiſchen Occidente bey.

Ich will nur einige Notizen von den angeblichen Wundern des Jarchas und des Apollonius ſelbſt, die Philoſtrat erzählt, hier anmerken. Man wird daraus die fanatiſche Leichtgläubigkeit des Zeitalters hinlänglich beurtheilen können. Apollonius

hatte ein Empfehlungsſchreiben an den Jarchas. Dieſer, ohne es geſehen zu haben, ſagte ihm, daß ein Buchſtab darin fehle, und es verhielt ſich wirklich ſo — Bey einem Beſuche, den ein indiſcher König dem Jarchas machte, lud dieſer laut zum Mahle ein, und plötzlich erhoben ſich aus dem Boden gut beſetzte Tafeln, metallene Dreyfüße, aufwartende Bediente u. d. Hierher gehören auch die Erzählungen des Jarchas vom Vogel Phönix; von Greifen mit Flügeln ohne Federn, und mit Löwenkörpern; von den unter der Erde wohnenden Pygmäen; von einem Edelſteine in Indien, der alle übrige Steine auch aus großer Entfernung anzöge. Damis ſelbſt hatte von den Wundern des Jarchas nichts geſehen; er vernahm ſie nur aus dem Munde des Apollonius, und — glaubte ſie. Von den Wundern des Apollonius ſelbſt iſt wohl folgendes die abentheuerlichſte Erdichtung. Geſandte aus Epheſus baten den Apollonius, die Peſt aus ihrer Stadt zu vertreiben. Dieſer, der ſich eben damals in Smyrna befand, verſetzte ſich augenblicklich nach Epheſus, berief das Volk zuſammen, und gebot demſelben, ihn in das Theater zu folgen, weil er noch den Tag die Peſt hemmen wolle. Das Volk gehorchte. Auf ſeinen weitern Befehl ward ein Bettler, den man zufällig antraf, vom Volke geſteinigt. Apollonius ließ nach einer kurzen Friſt die Steine wegnehmen, und ſtatt des geſteinigten Bettlers lag ein großer todter Hund da.

da. In dieſem war der Dämon der Peſt getödtet, und ſie hörte ſofort auf. Die Prophezeihungen des Apollonius waren ſo eingerichtet, daß ſie vielerley Deutungen zuließen, und alſo hinterdrein ihre Erfüllung durch die eine oder die andere Deutung in Beziehung auf ein wirklich geſchehenes Factum bewährt werden konte. So prophezeihte er: In Rom werde etwas Großes geſchehn und nicht geſchehn. Dies wurde hernach darauf gedeutet, daß ein Blitzſtral einen Becher traf, den Nero in der Hand hielt. Bey einem Erdbeben in Creta prophezeihte er: Das Meer werde Erde gebähren. Man zog dieſes auf eine neue Inſel, die im Archipelagus entſtand. Noch eine andere Prophezeihung war dieſe: Der Iſthmus bey Korinth werde durchgegraben und nicht durchgegraben werden. Dieſes wurde auf die Unternehmung des Nero gedeutet, jene Landenge durchzugraben, die aber nicht ganz ausgeführt wurde. — Ein Hauptkunſtgriff des Apollonius war dieſer, daß er bey ſeinen Reiſen alle Tempel und Orakel beſuchte, und ſich mit den Vorſtehern und Prieſtern derſelben in Verbindung ſetzte. Bey dem großen Rufe, der nach ſeiner Rückkehr aus Perſien und Indien vor ihm herging, war es den Prieſtern wichtig, daß ihre Tempel und Orakelinſtitute nicht von ihm verworfen wurden. Auch mochte er wohl gar manche von ihnen durch ſeine Charlatanerieen hintergehn. Auf der andern Seite gewann Apollonius

das blinde Vertrauen des Volks um ſo mehr, da ſelbſt die Orakel ſeinen vertrauten Umgang mit den Göttern anerkannten, und ſeiner überirdiſchen Weißheit huldigten. In der engſten Verbindung ſtand Apollonius mit dem berühmten Tempel zu Paphos, und die Prieſter deſſelben thaten auch ſehr viel für ihn, um ſein Anſehn in den cultivirten Städten Kleinaſiens zu heben. Wahrſcheinlich verdankte er es den geheimen Machinationen und Affiliationen der Prieſter zu Paphos, daß auch von andern Orakelinſtituten zu Pergamus, Kolophon, u. m. Geſandte an ihn geſchikt wurden, die ihm als Theilhaber der göttlichen Weisheit ihre Verehrung bezeigten, und zu einem Beſuche jener Orakel einladeten. Hiervon war denn eine natürliche Folge, daß er von mehrern Städten und Gemeinheiten Geſandſchaften erhielt, die ſeinen Rath wegen Verbeſſerung ihrer Geſetzverfaſſung verlangten, um die Abſtellung öffentlicher Plagen und Uebel baten; daß ihm aus der Gend umher, wo er verweilte, durch die gewöhnliche medicimiſche Kunſt unheilbare Kranke geſchikt wurden, die er von ihren Leiden befreyen ſollte, und dgl. S. *Philoſtrati* Vit. Apollonii. Vergl. *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Apollonius*. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 100 ſq. Meiners Geſch. der Wiſſenſch. bey den Griechen und Römern B. I. S. 238. Ebendeß. Beytrag zur Geſch. d. Denkart der erſten Jahrh. nach C. G. S.

17.

17. ff. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Phil. B. III. S. 108. ff.

§. 536.

Ein dem Apollonius von Tyana ähnlicher Schwärmer war Peregrinus Proteus, deßen Lebensgeſchichte Lucian als Vehikel benutzt hat, um die Thorheit und Schlechtigkeit der Philoſophaſter ſeiner Zeit, insbeſondere die Niederträchtigkeit der damaligen Pſeudocyniker, und neben bey auch die Chriſtianer, die er ebenfalls für abergläubiſche Schwärmer hielt, zu verſpotten. In unſern Tagen hat Peregrinus Proteus durch Wielands ſinnreichen hiſtoriſch philoſophiſchen Roman ein neues Intereſſe erhalten. Peregrinus war nach dem Lucian aus Paros im Königreiche Pontus gebürtig, führte in ſeiner Jugend ein höchſt ausſchweifendes Leben, und zog ſich dadurch mehrmale körperliche Mishandlungen und große Gefahren zu. Sogar ſeinen alten Vater ſoll er erdroſſelt, und, da die Unthat ruchbar wurde, als ein flüchtiger Verbrecher von einem Orte zum andern ſich herumgetrieben haben. Auf dieſer Wanderſchaft ward er mit den Chriſtianern bekant, an deren Religionspartey er ſich anſchloß. Er zeichnete ſich hauptſächlich in dieſem Verhältniße durch ſeinen fanatiſchen

Eifer aus, und schrieb auch mehrere auf die Religion von Christus dem Gekreuzigten sich beziehende Bücher. Er gerieth hierüber in Gefangenschaft, erwarb sich den Namen eines Märtyrers, wurde insgeheim von den Christianern auf alle mögliche Art unterstützt, bis ihn endlich der Präfectus von Syrien wieder aus dem Gefängnisse entließ. Hierauf begann er neue Wanderungen, und zwar so, daß er von Almosen der Christen lebte, da er theils durch seine frühern Reisen sein Vermögen erschöpft, theils den etwanigen Ueberrest desselben wegen einer von den Parthern gegen ihn gerichteten Anklage aufzugeben gezwungen worden war. Aber sein niederträchtiges Benehmen verursachte, daß ihn die Christen von ihrer Gemeinschaft ausschlossen. Nunmehro nahm er völlig das Aeussere eines Cynikers an, und verfiel in die größten Albernheiten und Unanständigkeiten, deren Lucian mehrere erwähnt. Er durchreiste Aegypten, und Italien, war einige Zeit in Rom, wurde aber bald durch den Prätor aus der Stadt verwiesen. Von dort begab er sich nach Griechenland, und gerieth auch hier durch seine Schmähungen und Ungezogenheiten in die allgemeinste Verachtung. Da es ihm also auf die bisherige Weise nicht hatte gelingen wollen, die Bewunderung des Volks auf sich zu ziehen, nach welcher er wie ein Unsinniger trachtete, faßte er den Entschluß,

sich

ſich in Gegenwart der bey den Olympiſchen Spielen verſammelten Griechen freywillig auf einem Scheiterhaufen zu verbrennen, und hierin dem Herkules, dem Ahnherrn der Cyniker, nachzuahmen. Insgeheim hoffte er, das der Scene beywohnende Volk werde ihn nicht zur wirklichen Ausführung der That kommen laſſen, und ihn mit Gewalt zwingen, ſich zum Beſten der Philoſophie und der Menſchheit am Leben zu erhalten. Peregrinus ward in ſeiner Erwartung getäuſcht; man bewunderte ſein Vorhaben; aber man ſchien grade deswegen, weil man es bewunderte, nicht geneigt, es zu hindern. Er ſah ſich genöthigt zur Behauptung ſeiner Ehre die nächſte Nacht nach den Olympiſchen Spielen zur Ausführung ſeines Entſchluſſes anzuſetzen. Der Scheiterhaufen ward errichtet; Peregrinus umgeben von mehrern Cynikern ſteckten denſelben mit ihren Fakkeln an; er entkleidete ſich, warf Weihrauch in die Flammen, rief Götter und Dämonen an, ſprang auf den Scheiterhaufen, und — verbrannte. Kaum war Peregrinus in das Feuer geſprungen, fügt der Erzähler der Begebenheit beym Lucian hinzu, ſo wurde die Erde heftig erſchüttert, und aus der Mitte des Scheiterhaufens ſchwang ſich ein Habicht himmelwärts, der mit lauter menſchlicher Stimme rief: Ich habe die Erde verlaſſen, und fliege zum Olymp empor. Man wollte

nachher den Peregrinus wieder geſehen haben, heitern Antlitzes, das Haupt mit einem Kranze von Olivenblättern bekränzt. Daß die Erzählung des Lucian vom Leben und Tode des Peregrinus Proteus zum Theile Erdichtung ſey, um durch angegebene handgreifliche Narrheiten und Thorheiten des Peregrinus die Cyniker und die Chriſten lächerlich und verächtlich zu machen, iſt wohl unleugbar. Auch hat Lucian offenbar der Partey der Chriſten Unrecht gethan; er hat durchweg die Juden mit den Chriſten verwechſelt; und das, was vielleicht mit Wahrheit dieſen und jenen Fanatikern unter den Chriſten aufgebürdet werden konte, der ganzen Partey entgelten laſſen, die wahrlich durch die ſtrenge Moralität des Lebenswandels der meiſten ihrer Mitglieder nicht verdiente auf eine ſolche Art verhöhnt zu werden. Daß aber auf der andern Seite die ganze Geſchichte des Peregrinus, ſo wie ſie Lucian erzählt, ein bloſſer Roman ſey, der alſo, wäre jene Behauptung richtig, mit allem Fuge ein Pasquill genannt werden könte; das dürfte ſich doch ſchwerlich darthun laſſen. Vermuthlich war Peregrinus ein überſpanner Fanatiker, der von einem unſittlichen Leben zum Pietismus übergegangen war, auch hernach ſich nicht gleich blieb, bald die Rolle eines Chriſtianers, bald die Rolle eines Cynikers ſpielte, durch eine geheime Eitelkeit, Aufſehn erregen

zu

zu wollen, bey ſeinem ganzen Benehmen regiert wurde, deswegen auch gewiſſermaßen darauf ausgieng, als ein Märtyrer zu erſcheinen, und endlich die obengemeldete Todesart wählte. Damit verträgt ſich eine Nachricht beym A. Gellius (N. A. XII, 11.) ſehr gut, in welcher Peregrinus Proteus, als ein würdiger Philoſoph geſchildert wird, der nahe bey Athen in einer Hütte ſich aufhielt, hier einen großen Zulauf von Zuhörern hatte, welchen er ſehr heilſame moraliſche Lehren ertheilte, unter andern dieſe: daß ein weiſer Mann nicht ſündigen werde, ſelbſt wenn es vor Göttern und Menſchen verborgen bliebe, daß er ſündige. Gerade ein Kopf und Charakter, wie Peregrinus kann Perioden in ſeinem Leben gehabt haben, wo er vernünftig handelte, und noch vernünftiger ſprach. Uebrigens bezeugen ſein cyniſches Benehmen, ſeine Grobheit gegen andere philoſophiſche Parteyen, und ſeine letzte alberne Rodomontade, die ſo unglüklich für ihn ablief, auch die Kirchenſchriftſteller, die ſonſt nicht abgeneigt ſind, ihn zu entſchuldigen und zu vertheidigen.

Lucian. de morte *Peregrini*, in den Opp. — *Athenagor.* Legat. pro Chriſt. c. 23. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. II. p. 518. ſq.

§. 537

§. 537.

Das Verzeichniß derer, die im Zeitalter Chriſti, und zunächſt nach demſelben, ſich durch Myſticismus, durch philoſophiſche oder religiöſe Schwärmerey, durch Wunderglauben und Wundergaukeleyen, durch ihre Anhänglichkeit an Magie und Aſtrologie, berühmt machten, und jeder in ſeiner Art die Verſtimmung der philoſophiſchen religiöſen Denkart ihrer Zeitgenoſſen bewirken oder befördern halfen, könte noch anſehnlich vermehrt werden, wenn das Reſultat, das ſich daraus ziehen ließe, nicht ſchon hinlänglich aus den beygebrachten Thatſachen überhaupt, und aus der Charakteriſtik des Apollonius von Tyana, und des Peregrinus Proteus erhellte. Ich gehe alſo itzt zur Geſchichte der Vorſtellungsart der Reihe der Philoſophen über, die man eigentlich Alexandriniſche Philoſophen zu nennen pflegt. Ein Hauptzug in derſelben war der ausgeartete Platonismus. Um dieſe Ausartung in ihren ſucceſſiven Fortſchritten zu entdecken, iſt das Werk des Alcinous über die Platoniſche Philoſophie beſonders lehrreich. Dieſer Platoniker ſowohl, als andere ſeiner Genoſſen, brachten ihre Behandlung des Platonismus hauptſächlich dadurch in Umlauf, daß ſie den wahren Sinn deſſelben zuerſt erreicht zu haben vorgaben, und denen, die ſich an die natürliche und gewöhn-

wöhnliche Deutung hielten, Misverſtändniße vorwarfen; ein Kunſtgriff, der ſich auch bey den neueſten Ereignißen der Philoſophie bewährt hat. Wenn ihnen Platoniſche Begriffe und Lehren dunkel waren, ſo nahmen ſie andere, namentlich Ariſtoteliſche, über dieſelben Gegenſtände zu Hülfe, und ſchoben dieſe entweder jenen unter, oder erklärten jene aus dieſen. Dieſe Vermiſchung iſt eines der weſentlichſten und eigenthümlichſten Merkmale der Neu-Platoniſchen Philoſophie. Sie offenbart ſich ſchon ſehr auffallend in der Theologie des Alcinous. Er denkt Gott als den Weltverſtand hypoſtaſirt. Weil aber der immer thätige Verſtand (intellectus in actu) beſſer iſt, als der nicht immer thätige; indem jener die Urſache von dieſem iſt; ſo iſt auch die Gottheit der immer thätige Weltverſtand überhaupt. Dieſe Thätigkeit des göttlichen Weltverſtandes muß ohne alle innere Veränderung gedacht werden; er wirkt auf die Verſtandesthätigkeit der endlichen vernünftigen Weſen, wie die Sonne auf das Auge. Da der Weltverſtand ſelbſt das vollkommenſte und ſchönſte iſt; ſo iſt auch der Inbegriff der Objecte, die von ihm gedacht werden, das Vollkommenſte; d. i. Gott denkt nur ſich ſelbſt, und ſeine Ideen. Bey der weitern Beſtimmung des Begriffes der Gottheit als des Vollkommenſten verliert ſich die Theologie des Alcinous in's Trans-

ſcen-

ſcendente. Er erklärt Gott für ein unnennbares unausſprechliches, bloß intelligibles Weſen, in dem keine Gattung, keine Differenz, kein Accidens ſey, wiewohl es von allem dieſem der Grund und die Urſache iſt. Gott hat überhaupt keine Qualität; denn hätte er dieſe, ſo würde er durch dieſelbe als etwas von ihm verſchiedenes noch vollkommner werden, als er iſt; er iſt aber ſchon das Vollkommenſte, und entbehrt daher auch keiner Qualität. Gott iſt weder böſe, noch gut. Ihn böſe zu nennen, hieße ihn läſtern. Ihn gut zu nennen, hieße ihn erniedrigen, denn das Gute iſt eine Qualität; es würde alſo etwas von der Gottheit Verſchiedenes ſeyn, und als ſolches zu ihm hinzugedacht, ihn vollkommner machen, was Gott das vollkommenſte Weſen, nie vollkommner werden kann. In Gott iſt auch keine Differenz. Dieſe ſetzt den Gattungsbegriff voraus, und kann daher nicht Princip ſeyn. Gott aber iſt Princip alles Vorhandenen. Gott iſt endlich weder Theil eines andern Weſens, noch ſelbſt ein aus Theilen zuſammengeſetztes Ganze. Er iſt, was er iſt; einerley mit keinem Weſen, und auch von keinem Weſen verſchieden, weil er gar keine Qualität oder Merkmale hat, wodurch er von andern unterſchieden werden könte. In dieſer Theologie iſt die Vereinigung Platoniſcher und Ariſtoteliſcher Begriffe unverkennbar. Die Vorſtellung der

Gott-

Gottheit als eines Weltverſtandes iſt platoniſch; der Unterſchied des thätigen und nicht immer thätigen Verſtandes iſt Ariſtoteliſch; auf dieſen Unterſchied gründet ſich der Begriff Gottes als eines immer thätigen Weltverſtandes, und die ganze Vorſtellung des Alcinous von der Art der Einwirkung des Weltverſtandes auf die endlichen Intelligenzen. Das Transſcendente der Theologie des Alcinous hat alſo ſchon etwas von dem Gepräge des Alexandrinismus. Dies verräth ſich noch deutlicher in der Entwickelung der göttlichen Eigenſchaften, wie ſie Alcinous vorgenommen hat. So leitet er die Einfachheit Gottes daraus ab, daß er das Princip alles Vorhandenen iſt; er muß folglich abſolut einfach ſeyn; ein zuſammengeſetztes Ganze kann er nicht ſeyn, weil der Theil realiter nothwendig vor dem Ganzen hergehn muß; ein Theil kann er aber auch nicht ſeyn, weil das Ganze mehr iſt, als die Theile; es iſt alſo nichts übrig, als die abſolute intelligible Einfachheit zur Eigenſchaft Gottes anzunehmen. Eben dieſes auf logiſchen Begriffen beruhende Raiſonnement findet ſich auch bey den Kabbaliſten, und den ſpätern Alexandriniſchen Philoſophen. Die Unveränderlichkeit Gottes bewies Alcinous durch ein ähnliches Dilemma. Gott kann nicht verändert werden; entweder müßte er ſelbſt ſich verän-

ändern; oder es müßte ein Weſen auſſer ihm vorhanden ſeyn, wodurch er verändert würde; daß Gott ſich ſelbſt verändere, iſt ungereimt, weil er ſich in dieſem Falle verbeſſern und verſchlimmern könnte; daß ein anderes Weſen ihn verändere, iſt nicht minder ungereimt; denn das verändernde Weſen würde alsdenn mächtiger, als Gott, ſeyn, d. i. den Begriff der Gottheit wieder aufheben. Aus der Einfachheit und Unveränderlichkeit der Gottheit folgert Alcinous weiter ihre Unkörperlichkeit. Ein Körper iſt theilbar und veränderlich; der Begriff des Körpers ſteht demnach mit den obigen Prädicaten Gottes in Widerſpruch. Ein Körper beſteht aus Form und Materie; das verträgt ſich nicht mit der Einfachheit Gottes, und dem Begriffe deſſelben als eines Urprincips. Jeder Körper hat elementariſchen Stoff, aus Feuer, Luft, Waſſer oder Erde; aber ein Element kann nicht Princip aller Dinge ſeyn. Ein Körper entſteht und vergeht; ſetzt das Daſeyn der Materie voraus; dies alles läßt ſich nicht auf die Gottheit beziehen.

S. *Alcinoi* introd. in Platonis dogmata; vor Fiſchers Ausgabe der vier Platoniſchen Dialoge Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phædo. Die Verwirrung des Alcinous und der ſpätern Alexandriner in der rationalen Theologie iſt aus der Natur des ſpecu-

lati-

lativen Erkenntnißvermögens ſehr leicht zu begreifen. Gott iſt ein überſinnlicher und für die theoretiſche Erkenntniß völlig überſchwenglicher Gegenſtand. Die Alexandriner, die den Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen eben ſo wenig einſahen, als überhaupt die Grenze des Vernunftvermögens unterſucht hatten, mußten alſo unvermeidlich bey der Lehre von Gott in die Verlegenheit der Speculation gerathen, in welcher wir ſie hier erblicken. Auf der einen Seite ſahen ſie ſich genöthigt die Gottheit als Subſtanz vorzuſtellen, und ihrem Begriffe derſelben eine Anſchauung unterzulegen, weil ſonſt ihr Begriff durchaus leer und nichtig war. Bey dieſer Vorausſetzung der Gottheit als einer Subſtanz, die erkennbar, d. i. wahrnehmbar ſey, weil Erkennen ohne Wahrnehmung unmöglich iſt, mußten ſie ihr auch alle Prädicate und Qualitäten einer Subſtanz einräumen. Auf der andern Seite ſahen ſie ſich wiederum genöthigt, den Verſtandesgeſetzen gemäß, Gott als den Urgrund und Urquell aller Dinge zu denken, und den Begriff deſſelben ſo abſtract zu machen, wie möglich; alſo Gott als abſolut einfach, unveränderlich, unkörperlich, u. w. vorzuſtellen. Bey dieſer Vorausſetzung aber mußten ſie ihm wiederum jene Prädicate und Qualitäten abſprechen. So hatten ſie unter dem Dilemma zu wählen, entweder Gott mit Prädicaten zu denken, die nach dem reinen Vernunftbegriffe mit der Natur deſſelben unverträglich ſind, und

wobey ſich ihre rationale Theologie ſelbſt zerſtörte; oder Gott in einem Begriffe zu denken, der durchaus ſinnlos und nichtig war, und wobey ihre rationale Theologie ein bloßes logiſches und leeres Hirngeſpinſt wurde. Inzwiſchen hat ſich die philoſophirende Vernunft in dieſem Dilemma bis auf unſre Zeiten, wo erſt die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft aus der Natur der Vernunft ſelbſt die Unmöglichkeit einer ſpeculativen Erkenntniß Gottes dargethan hat, herumgedreht, und man hat nicht Urſache, den Alexandrinern jene Verirrung zum Vorwurfe zu machen.

§. 538.

Auch andere Grundbegriffe und Lehren der Platoniſchen Philoſophie ließ Alcinous nicht unverändert. Plato nahm die Materie nicht ſchlechthin formlos an: zum mindeſten iſt er ſich in ſeinen dahin gehörigen Behauptungen nicht immer gleich. Er ließ die Materie im Timäus urſprünglich aus — wie wohl unſichtbaren — Triangeln beſtehn, aus denen hernach die Elemente gebildet wurden. Alcinous hingegen ſtellt, wie Ariſtoteles, die Materie als ſchlechthin formlos dar; er läßt hernach die materiellen Flächenfiguren durch die Gottheit bilden, und aus ihnen die Elemente zuſammenſetzen. Die Art fer-

ferner, wie Alcinous die Formung der Materie durch den göttlichen Weltverſtand beweiſt, iſt nicht echt platoniſch. Gott iſt entweder ein verſtändiges Weſen, oder der Verſtand ſelbſt. In beyden Fällen können die Objecte ſeiner Thätigkeit keine andere ſeyn, als wie die Ideen, und da dieſe Erzeugniße des vollkommenſten Verſtandes ſind, ſo ſind ſie auch die Muſter aller individuellen Ideen und aller denkbaren Dinge überhaupt. Die Materie hat urſprünglich keine Form. Sie muß dieſe von einem andern und höhern Weſen empfangen, und das Weſen iſt der göttliche Verſtand, der ſie nach ſeinen Ideen umbildet. Das Werk der Weltſchöpfung iſt kein Product des Zufalls; es muß alſo nicht bloß durch ein anderes Weſen, ſondern auch nach einem andern Weſen, dem Inbegriffe der Ideen, zu Stande gebracht ſeyn. Auch den Begriff der Ideen insbeſondre in ihrer Verbindung mit einem materiellen Stoffe erläuterte und erwies Alcinous nicht ganz ſo, wie Plato gethan hatte. Er nahm zuvörderſt das Platoniſche Ideenprincip, und das Ariſtoteliſche Princip der Form ganz identiſch, ungeachtet zwiſchen beyden eine ſehr weſentliche Verſchiedenheit iſt, worauf ihn ſchon der lebhafte Widerſpruch des Ariſtoteles gegen die Platoniſche Ideenlehre hätte aufmerkſam machen können. Darin urtheil-

wobey ſich ihre rationale Theologie ſelbſt zerſtörte; oder Gott in einem Begriffe zu denken, der durchaus ſinnlos und nichtig war, und wobey ihre rationale Theologie ein bloßes logiſches und leeres Hirngeſpinſt wurde. Inzwiſchen hat ſich die philoſophirende Vernunft in dieſem Dilemma bis auf unſre Zeiten, wo erſt die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft aus der Natur der Vernunft ſelbſt die Unmöglichkeit einer ſpeculativen Erkentniß Gottes dargethan hat, herumgedreht, und man hat nicht Urſache, den Alexandrinern jene Verirrung zum Vorwurfe zu machen.

§. 538.

Auch andere Grundbegriffe und Lehren der Platoniſchen Philoſophie ließ Alcinous nicht unverändert. Plato nahm die Materie nicht ſchlechthin formlos an: zum mindeſten iſt er ſich in ſeinen dahin gehörigen Behauptungen nicht immer gleich. Er ließ die Materie im Timäus urſprünglich aus — wie wohl unſichtbaren — Triangeln beſtehn, aus denen hernach die Elemente gebildet wurden. Alcinous hingegen ſtellt, wie Ariſtoteles, die Materie als ſchlechthin formlos dar; er läßt hernach die materiellen Flächenfiguren durch die Gottheit bilden, und aus ihnen die Elemente zuſammenſetzen. Die Art

ferner, wie Alcinous die Formung der Materie durch den göttlichen Weltverſtand beweiſt, iſt nicht echt platoniſch. Gott iſt entweder ein verſtändiges Weſen, oder der Verſtand ſelbſt. In beyden Fällen können die Objecte ſeiner Thätigkeit keine andere ſeyn, als wie die Ideen, und da dieſe Erzeugniße des vollkommenſten Verſtandes ſind, ſo ſind ſie auch die Muſter aller individuellen Ideen und aller denkbaren Dinge überhaupt. Die Materie hat urſprünglich keine Form. Sie muß dieſe von einem andern und höhern Weſen empfangen, und das Weſen iſt der göttliche Verſtand, der ſie nach ſeinen Ideen umbildet. Das Werk der Weltſchöpfung iſt kein Product des Zufalls; es muß alſo nicht bloß durch ein anderes Weſen, ſondern auch nach einem andern Weſen, dem Inbegriffe der Ideen, zu Stande gebracht ſeyn. Auch den Begriff der Ideen insbeſondre in ihrer Verbindung mit einem materiellen Stoffe erläuterte und erwies Alcinous nicht ganz ſo, wie Plato gethan hatte. Er nahm zuvörderſt das Platoniſche Ideenprincip, und das Ariſtoteliſche Princip der Form ganz identiſch, ungeachtet zwiſchen beyden eine ſehr weſentliche Verſchiedenheit iſt, worauf ihn ſchon der lebhafte Widerſpruch des Ariſtoteles gegen die Platoniſche Ideenlehre hätte aufmerkſam machen können. Darin urtheil-

wobey ſich ihre rationale Theologie ſelbſt zerſtörte; oder Gott in einem Begriffe zu denken, der durchaus ſinnlos und nichtig war, und wobey ihre rationale Theologie ein bloßes logiſches und leeres Hirngeſpinſt wurde. Inzwiſchen hat ſich die philoſophirende Vernunft in dieſem Dilemma bis auf unſre Zeiten, wo erſt die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft aus der Natur der Vernunft ſelbſt die Unmöglichkeit einer ſpeculativen Erkenntniß Gottes dargethan hat, herumgedreht, und man hat nicht Urſache, den Alexandrinern jene Verirrung zum Vorwurfe zu machen.

§. 538.

Auch andere Grundbegriffe und Lehren der Platoniſchen Philoſophie ließ Alcinous nicht unverändert. Plato nahm die Materie nicht ſchlechthin formlos an: zum mindeſten iſt er ſich in ſeinen dahin gehörigen Behauptungen nicht immer gleich. Er ließ die Materie im Timäus urſprünglich aus — wie wohl unſichtbaren — Triangeln beſtehn, aus denen hernach die Elemente gebildet wurden. Alcinous hingegen ſtellt, wie Ariſtoteles, die Materie als ſchlechthin formlos dar; er läßt hernach die materiellen Flächenfiguren durch die Gottheit bilden, und aus ihnen die Elemente zuſammenſetzen. Die Art

ferner, wie Alcinous die Formung der Materie durch den göttlichen Weltverſtand beweiſt, iſt nicht echt platoniſch. Gott iſt entweder ein verſtändiges Weſen, oder der Verſtand ſelbſt. In beyden Fällen können die Objecte ſeiner Thätigkeit keine andere ſeyn, als wie die Ideen, und da dieſe Erzeugniße des vollkommenſten Verſtandes ſind, ſo ſind ſie auch die Muſter aller individuellen Ideen und aller denkbaren Dinge überhaupt. Die Materie hat urſprünglich keine Form. Sie muß dieſe von einem andern und höhern Weſen empfangen, und das Weſen iſt der göttliche Verſtand, der ſie nach ſeinen Ideen umbildet. Das Werk der Weltſchöpfung iſt kein Product des Zufalls; es muß alſo nicht bloß durch ein anderes Weſen, ſondern auch nach einem andern Weſen, dem Inbegriffe der Ideen, zu Stande gebracht ſeyn. Auch den Begriff der Ideen insbeſondre in ihrer Verbindung mit einem materiellen Stoffe erläuterte und erwies Alcinous nicht ganz ſo, wie Plato gethan hatte. Er nahm zuvörderſt das Platoniſche Ideenprincip, und das Ariſtoteliſche Princip der Form ganz identiſch, ungeachtet zwiſchen beyden eine ſehr weſentliche Verſchiedenheit iſt, worauf ihn ſchon der lebhafte Widerſpruch des Ariſtoteles gegen die Platoniſche Ideenlehre hätte aufmerkſam machen können. Darin urtheil-

te er inzwischen ganz richtig, daß er beyde Principe als Principe der Qualität der Körperwelt annahm. Daß aber diese Qualität der Körperwelt ein idealisches (bloß intelligibles), und kein materiales, Princip habe, bewies er auf folgende Art. Der Körper ist ein Subject; das ist die Qualität nicht; die letztere kann also kein Körper seyn. Die Qualität ist immer in einem Subjecte; das ist der Körper nicht; also ist auch jene kein Körper. Kein Körper, als solcher, ist dem andern entgegengesetzt (denn beyde sind Körper); eine Qualität ist der andern entgegengesetzt (wie Position und Negation); also ist der Körper keine Qualität, und umgekehrt. Mehr Körper können nicht in demselben Raume seyn, und einander durchdringen; wohl aber können dies mehr Qualitäten; es folgt derselbe Schluß. Der Körper ist von Natur leidend und veränderlich; die wirkende Kraft hingegen ist unkörperlich; als bloß wirkendes Wesen macht sie den Gegensatz von dem bloß leidenden (dem Körper) aus; jene ist Qualität, und nicht Körper. Die Qualität überhaupt ist demnach nichts weiter als eine Abstraction, eine Idee, die aber vom Körper abgesondert nichts Reales ist.

Alcinoi introd. cap. 10. 11. sq.

§. 539.

§. 539.

Was vorzüglich den Uebergang der ſpätern Platoniker zum Alexandrinismus beweiſt, iſt auch die Dämonologie des Alcinous, die bey ihm ſchon viel erweiterter erſcheint, als beym Plato ſelbſt. Dieſer letztere vertheilte zwar Seelen oder Dämonen in die Geſtirne, welche die Bewegungen derſelben bewirkten und regierten, und als über die Menſchen erhabne Weſen von denſelben Verehrung erheiſchten. Er bevölkerte auch die Luft mit Dämonen, welche die ſublunariſchen Angelegenheiten verwalteten; und als Schutzgenien die Menſchen begleiteten, und über ihre Schikſale wachten. Weiter aber ſpann er die Dämonologie nicht in's Einzelne aus. Sichtbare Dämonen nahm er gar nicht an; auch verſetzte er keine in die übrigen irdiſchen Elemente, ſo daß ſie gleichſam die Stelle der Naturkräfte vertreten hätten; noch weniger glaubte er an eine Möglichkeit, mit den Dämonen in der Natur in engere Verbindung zukommen, durch magiſche Beſchwörungsformeln auf ſie wirken, und Wunder durch ſie in der Erſcheinungswelt hervorbringen zu können. Auſſer den Dämonen der Geſtirne und der Luft war dem Plato bloß die Materie überhaupt theils durch das ihr einwohnende urſprüngliche Princip wilder Be-

wegung, theils durch die ihr von der Gottheit mitgetheilte Weltſeele (das Princip der Form) belebt und beſeelt, und inſofern enthielt die Materie ein Dämoniſches Princip. Dieſes zeigt ſich am deutlichſten und beſtimteſten in den thieriſchen und menſchlichen Seelen, und zwar in zunehmenden Graden der Vollkommenheit bis zum Menſchen, je nachdem die Thiere edler, und dem Menſchen näher oder entfernter verwandt ſind. Alcinous hingegen näherte ſich ſchon mehr der Dämonologie des Orients, wie wohl er doch die mit dieſer verbundenen Mythengattungen entweder nicht kannte, oder nicht als Gegenſtände ſeines philoſophiſchen Glaubens annahm. Er unterſchied ſichtbare und unſichtbare Dämonen; ſtattete alle Elemente, den Aether, die Luft, das Feuer, die Erde, das Waſſer damit aus; ſie galten ihm für die Naturkräfte; und da er unter den Dämonen eine allgemeine Verbindung ſtatuirte, ſo war hiermit der Weg zur Magie völlig gebahnt.

§. 540.

Noch mehr als durch die damals lebenden heidniſchen Philoſophen wurde der Alexandrinismus in dem Sinne, wo er mit dem Neu-Platonismus identiſch iſt, herbeygeführt von den

den erſten berühmtern Lehrern der chriſtlichen Kirche. Da mehrere derſelben aus der Schule der griechiſchen Philoſophen hervorgegangen waren, und erſt in reifern Jahren ſich zum Chriſtenthume bekannten; ſo war es natürlich, daß ſie ſoviel wie möglich die neuen Begriffe, die ſie aus dem Chriſtenthume ſchöpften, ihren alten zu aſſimiliren ſtrebten. Es entſtand auch, ſobald das Chriſtenthum ſich weiter ausbreitete, ein Streit mit den heydniſchen Philoſophenparteyen, und um dieſe für ſich zu gewinnen, oder ihre Einwürfe und Angriffe abzulehnen, ſchien wiederum kein beſſeres Mittel zu ſeyn, als die Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſopheme, die damals die herſchenden waren, mit dem chriſtlichen Lehrbegriffe zu vereinigen. Hierin vorzüglich hatte denn auch die Behauptung ſowohl der jüdiſchorientaliſchen Philoſophen, als der erſten Kirchenväter ihren Grund, daß die gerühmte Weißheit der Griechen von den Ausländern, und namentlich aus der den Hebräern durch Moſis kundgewordenen göttlichen Offenbarung herſtamme. Merkwürdig ſind in dieſem Betrachte unter den Kirchenvätern in den beyden nächſten Jahrhunderten nach C. Geburt am meiſten Tatianus, und Juſtinus der Märtyrer. Jener bemühte ſich in einem beſondern Werke die Heyden zur Annahme der chriſtlichen

Religion zu bewegen, eben dadurch, daß er ihnen die Hebräische Religion die durch das Christenthum nur vervollkommnet und ihrem wahren Ziele näher gerückt sey, als die Quelle aller göttlichen Religion erwies und empfahl, und die griechische Volksreligion, so wie die Religionen der übrigen heydnischen Völker als Abgötterey schilderte, die religiöse Vorstellungsart der griechischen Weltweisen aber für aus jener Quelle abgeleitet, und zum Theile entstellt und verfälscht ausgab. Tatian schränkte indessen seinen Beweis des Zusammenhanges der griechischen Philosophie mit den heiligen Urkunden der Hebräer nur auf die Religion ein. Justin der Märtyrer aber gieng noch ungleich weiter. Er behauptete schlechthin, daß alle echte und gültige Philosophie der Griechen den biblischen Büchern ihren Ursprung verdanke. Justin wurde im Jahre 89. p. C. n. gebohren. Er studirte in der Jugend Philosophie bey Lehrern aus verschiedenen griechischen Schulen. Er hörte zuerst einen Stoiker, der ihn in den Lehren über Gott und das Verhältniß desselben zur Welt unbefriedigt ließ. Ein Peripatetiker, den er zunächst zu seinem Führer wählte, wurde ihm in Ansehung seiner Einsicht verdächtig, weil er gleich in den ersten Tagen des Unterrichts die Bezahlung begehrte. Sein dritter Lehrer war ein Pythagoreer, den Justin

aber

aber auch wieder verließ, weil jener propädeutiſche Kentniße der Mathematik, Aſtronomie und Muſik vorausſetzte, die dieſer gleichwohl nicht beſaß, und deren er auch für ſeine philoſophiſchen Zwecke überhoben ſeyn zu können glaubte. Endlich feſſelte den Juſtin ein Platoniker. Die Ideenlehre war für ſeine Vernunft und ſeine Phantaſie gleich anziehend. Mit Hülfe dieſer wähnte er zum Anſchauen der Gottheit gelangen zu können. Um ſeinen Betrachtungen ungeſtörter nachhangen zu können, entwich er aus der Geſellſchaft, und begab ſich an einen einſamen Ort am Geſtade des Meers. Hier traf er zufällig einen Greis an, deſſen äußeres Anſehn ihm Ehrfurcht einflößte; er ließ ſich mit dieſem in eine Unterredung ein, welche die Platoniſche Philoſophie und ihr Verhältniß zu den Lehren des Chriſtthums betraf. Die Vergleichung, welche der Greis zwiſchen beyden anſtellte, fiel ſo ſehr zum Vortheile des letztern aus, daß Juſtin ſich auch zum Bekentniße der chriſtlichen Religion, als der vollkommenſten Philoſophie, entſchloß. Der Greis zeigte dem Juſtin, daß Moſes ungleich weiſer und aufgeklärter geweſen ſey, als Plato; daß dieſem vieles verborgen geblieben wäre, was jener durch die beſondere Gnade der Gottheit in helleſten Lichte erkannte; daß dem Moſes die reine Wahrheit von Gott geoffenbart ſey,

von welcher Plato oft nur eine Sage, oder einen täuſchenden unrichtigen Schein vernommen habe. Juſtin hatte ſchon vor dieſer Unterredung gegen die Chriſten wegen ihrer Lebensart, ihrer Anhänglichkeit an ihren Glauben, ihrer Standhaftigkeit in Erduldung Leiden, welche die Widerſacher des Chriſtenthums ihnen verurſachten, eine tiefe Hochachtung gefaßt. Dieſe ſeine Gemüthsſtimmung trug denn auch ſehr viel bey, daß er ſich für das Chriſtenthum entſchied. Er wurde einer der feurigſten Vertheidiger deſſelben. Sein Eifer grenzte zuweilen ſehr nahe an Fanatismus.

S. Tatian. adv. Graec. p. 140. ed. Colon. 1686.

§. 541.

Da unter den griechiſchen Syſtemen der Philoſophie das Platoniſche dasjenige war, welches Juſtin allen übrigen vorzog, ſo war es auch nur dieſes, auf welches er den chriſtlichen Lehrbegriff zu pfropfen ſuchte. Um aber der Vernunftſpeculation, auch bey der Vorausſetzung, daß das Platoniſche Syſtem im Weſentlichen Wahrheit enthalte, keine Autorität in ihrem Verhältniße zur Offenbarung übrig zu laſſen, erklärte er geradezu den Pla-

Plato für einen Schüler der Hebräer, der ſeine vornehmſten Lehren, wo nicht unmittelbar aus den biblichen Büchern ſelbſt, doch mittelbar durch den Unterricht von Weiſen, welche dieſen ihre Belehrung verdankten, geſchöpft habe. In eben dieſem Geſichtspuncte empfahl er auch das Studium der profanen Philoſophie nur ſehr bedingterweiſe, als ein Mittel, die Denkkraft zu ſchärfen, und den Verſtand aufzuhellen, die Schwäche der bloß ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft kennen zu lernen, und durch eine Vergleichung der Reſultate der profanen Philoſophie mit dem Chriſtenthume eine deſto innigere Ueberzeugung von der Wahrheit des letztern zu gewinnen. Nicht anders dachten und lehrten auch andere Kirchenväter der Zeit, beſonders Clemens von Alexandria. Es läßt ſich hieraus leicht einſehen, warum ſich alle Kenntniß der griechiſchen Philoſophie, die ſich die damaligen chriſtlichen Lehrer erwarben, auf eine bloß hiſtoriſche einſchränkte. An Berichtigung und Erweiterung der Philoſophie als einer für ſich beſtehenden Wiſſenſchaft, war ihnen nicht gelegen, ſondern vielmehr an der Vertheidigung und Befeſtigung des chriſtlichen Lehrbegriffs, und dazu ſchien eine hiſtoriſche Kenntniß der griechiſchen Philoſopheme, hauptſächlich ſofern ſie die Theologie betrafen, völlig hinreichend zu ſeyn. Ohnehin hegten

ſie

ſie einmal ein Vorurtheil für die Offenbarung des alten Teſtaments, und die Lehren der Evangelien und der Apoſtel. Dieſe waren göttlicher Abkunft, eben daher unwiderſprechlich wahr; und die griechiſche Philoſophie mußte ſchlechthin von ihnen verworfen werden, wenn ſie jenen widerſprach, wo ſie aber mit jenen harmonirte, hielten ſie dieſelbe doch nur für ein Mittel der Erläuterung und Beſtätigung jener. In der griechiſchen Philoſophie überhaupt genommen war noch immer eine Skepſis übrig geblieben; alle die verſchiedenen Syſteme lagen mit einander in Streite, und jedes hatte ſeine Anhänger; dabey erhielt ſich die Vernunft in einer Freyheit des Philoſophirens, die der Wiſſenſchaft nie nachtheilig werden konte, ob ſie gleich ſo vieler anderweitiger ihr Gedeihen hindernder oder ſie verderbender Umſtände wegen nicht nur keine Fortſchritte machte, ſondern immer mehr in Verfall gerieth. Allein ſobald der Glauben an eine vorhandne göttliche Offenbarung herſchend wurde, galten alle in dieſer enthaltene Lehrſätze über Gegenſtände der Philoſophie und Religion für göttliche Ausſprüche, gegen welche der heiligen Quelle wegen, aus welcher ſie floßen, jede Skepſis als ein Frevel betrachtet werden mußte. So bildete ſich ein theoretiſches Lehrſyſtem über die Natur der Gottheit, die Schöpfung der Welt, die Beſtim-

ſtimmung des Menſchen, die Zukunft nach dem Tode, das Reich der Engel und Geiſter, hauptſächlich aber über die Religion, das apodiktiſche Autorität bey den gläubigen Chriſten hatte, nicht etwa, weil ihm die Vernunft dieſe hätte zugeſtehen müſſen; denn die Vernunft mochte doch immerhin in dieſem und jenen Kopfe, ihre geheimen Zweifel beybehalten; ſondern weil der Glaube an die Göttlichkeit jenes Lehrſyſtems ſelbſt das Zweifeln verbot. Es konte nicht fehlen, daß mit dieſer Denkart über chriſtliche Religion und Philoſophie ſich ſehr bald eine Intoleranz gegen Anders denkende verknüpfte. Wie durfte ſich Jemand anmaaßen, irgend einen Glaubensartikel des Chriſtenthums zu bezweifeln, oder zu beſtreiten, ohne ſich dadurch einer Gotteslästerung im Urtheile der chriſtlichen Philoſophen ſchuldig zu machen, und dadurch den fanatiſchſten Eifer, womit man ihm entgegen wirkte, zu rechtfertigen? Durch dieſen zeichnete ſich auch Juſtin aus, nachdem er einmal die Partey des Chriſtenthums mit leidenſchaftlicher Wärme ergriffen hatte. Er ſah lediglich den Platonismus als diejenige Philoſophie an, mit welcher ſich das Chriſtenthum vertragen könne, doch nur unter der Bedingung, daß jener auf dieſes, zurückgeführt, um nach dieſem modificirt wurde. Hingegen ſtritt er mit Heftigkeit gegen die übrigen philoſophiſchen Parteyen der Griechen,

und

und faſt mit Erbitterung gegen die Cyniker. Freylich waren dieſe ſo ausgeartet, daß es nicht zu verwundern iſt, wenn ſie einen Charakter von ſtrenger Moralität empörten; aber Juſtin hätte doch vielleicht beſſer für die gute Sache, zum mindeſten für ſeine eigene Erhaltung geſorgt, wenn ſein Benehmen ruhiger und mäßiger geweſen wäre. Er griff unter andern einen der angeſehenſten cyniſchen Philoſophen, den Crescens, an, ſtellte ihn, der im Aeuſſern die Rolle eines ſtrengen Sittenlehrers ſpielte, und ſeinen Anhang, als niederträchtige und verächtliche Schmeichler und geheime Wohllüſtlinge dar, und zog ſich dadurch eine große Menge Feinde zu, die zum Theile in ſolchen Verbindungen ſtanden, vermöge deren ſie ihm ſehr ſchaden, und ſeine Wirkſamkeit hemmen konten. Juſtin wurde vom Crescens beym Kayſer Antonin verklagt, vermuthlich auch in anderer Hinſicht bey dieſem als ein dem Staate gefährlicher Schwärmer geſchildert, und deswegen zum Tode verurtheilt.

Juſtin. Martyr. Cohortat. ad Græcos p. 24. 32. ed. Colon. 1686. — *Clem. Alex.* Stromat. p. 274 ſq. *Ejusd.* Admonit. ad gentes p. 46. ſq.

§. 542.

Juſtin hatte zuvörderſt in Anſehung der Natur eine eigenthümliche Vorſtellungsart. Er be-

behauptete die Einfachheit der Gottheit im ſtrengſten Sinne dieſes Prädicats. Dieſe war allerdings ſchon von ältern chriſtlichen ſowohl als heidniſchen Philoſophen angenommen worden; aber man hatte den Begriff des Einfachen in ſeiner Anwendung auf die Gottheit noch nicht genau unterſucht, und fand ſich daher in mehrere Schwierigkeiten verwickelt, als man dieſe Unterſuchung ſorgfältiger anzuſtellen anfieng. Es kam darauf an, ob die Gottheit als einfach gedacht werden, und dennoch mehr Qualitäten haben ſollte, oder ob man ihr die Wahrheit Qualitäten der abſprechen müßte, um den Begriff der Einfachheit Gottes zu behaupten. Das erſtere durfte man nicht zugeben, wenn man nicht den Begriff der Einfachheit Gottes wieder aufheben wollte, da eine Mehrheit der Qualitäten einer Subſtanz oder eines Subjects überhaupt, wie doch die Gottheit vorgeſtellt werden mußte, von dem Begriffe einer Mehrheit der Theile, und folglich von dem Begriffe der Zuſammenſetzung nicht wohl getrennt werden zu können ſchien. Ohne Zweifel wurde damals eine Theilung von Merkmalen eines Begriffs nicht von der Theilung eines körperlichen Objects ſcharf genug unterſchieden. Man verfiel alſo auf das entgegengeſetzte Extrem, der Gottheit alle Mehrheit von Qualitäten abzuſprechen; man verglich ſie mit der Pythagoriſchen Monas, die der Grund

und

und die Urſache des Weltalls nach dem Pythagoriſchen Zahlenſyſteme iſt, ohne doch eine Mannichfaltigkeit von Zahlen, oder eine Mehrheit, ſelbſt auszudrücken. Juſtin glaubte, zwiſchen beyden Extremen ein Mittleres aufzufinden, und dadurch den mit beyden verbundenen Schwierigkeiten auszuweichen. Die gänzliche qualitätenloſe Einfachheit der Gottheit, durch welche ſie in die abſtracte Pythagoriſche Einheit verwandelt wurde, die ſtrenge genommen ein bloß leerer Begriff war, wurde vom Juſtin verworfen. Was objectiv der Zahl nach eines und daſſelbe ſey behauptete er, könne dennoch ſeinen Merkmalen nach im Begriffe unterſchieden werden. So ſey eine gerade Linie objectiv Eins und daſſelbe; dennoch ließe ſich im Begriffe zweyerley unterſcheiden, die Linie, als das Subject, und das Prädicat gerade, als die Qualität. Wolle man aber auch hierauf nicht rechnen, ſo ſey das Seyn ſchlechthin, und das in einem andern Seyn, verſchieden. Nun könne und müſſe man doch annehmen, daß Gott dem Weſen nach iſt, und daß in ihm der Willen iſt; folglich ſind Weſen und Willen der Gottheit verſchieden. Man könne ferner wohl ſagen, der Willen Gottes ſey aus ſeinem Weſen; aber nicht umgekehrt, das Weſen Gottes ſey aus ſeinem Willen. Es müſſe demnach noth-

nothwendig eine Verſchiedenheit in der Natur Gottes, wiewohl nur im Begriffe, zugeſtanden werden. So bewies Juſtin die Nothwendigkeit von Qualitäten Gottes auch bey vorausgeſetzter Einfachheit deſſelben. Er drückte ſich ſogar zuweilen hierüber ſo aus, daß er verſchiedene Realitäten in der Gottheit einzuräumen ſcheint. Den vorher erwähnten Schwierigkeiten in der Lehre von der Natur Gottes half er dadurch durchaus nicht ab. Daher auch die Skepſis über dieſen Punct nicht unterdrükt wurde, und immer auf's neue wieder erwachte.

Juſtin Martyr. Quaeſt. et Reſponſ. ad Graec. Quaeſt. 3. p. 54.

§. 543.

Auch über die geiſtige Natur philoſophirte Juſtin, und zwar, wenn auch nicht auf eine befriedigende, doch auf eine nicht unintereſſante Art. Für das Daſeyn unkörperlicher Subſtanzen bediente er ſich folgender Gründe. Der Körper hat keine Vernunft; es exiſtiren gleich wohl vernünftige Weſen in der Welt; alſo müſſen dieſe unkörperlicher Natur ſeyn. Ohne Seele kann ferner der Körper nicht leben und empfinden; er bedarf alſo hierzu

der Seele nothwendig; hingegen kann die Seele ohne den Körper exiſtiren und wirken, und iſt alſo dadurch weſentlich vom Körper verſchieden. Daß die Seele, in ihrer Abſonderung vom Körper gedacht, eine reelle für ſich beſtehende Subſtanz ſey, erhellt nach dem Juſtin aus Folgendem: Die Seele kann, wenn ſie ihre Aufmerkſamkeit abzieht, die Eindrücke des Körpers, nicht empfinden; ſie kann ſich ganz auf ſich ſelbſt zurückziehn, und ſich in ihrem körperlichen Daſeyn, oder die Exiſtenz ihres Körpers, ganz vergeſſen, und ſich ihrer lediglich in ihrem intelligibeln geiſtigen Daſeyn bewußt werden. Sie verhindert alſo durch eine Gegenwirkung ihrer Kraft auf den Körper, daß die Thätigkeit deſſelben gar nicht ſie afficirt. Sie muß alſo von dem Körper unabhängig wirkſam ſeyn können, und alſo auch eine, nur im Körper befindliche, alſo doch ſelbſtſtändige Subſtanz ſeyn. Ferner: Nur durch die Gegenwart der Seele lebt der Körper; er ſtirbt und wird in die lebloſe Materie verwandelt, ſo wie ſie den Körper verläßt; auch hieraus fließt; daß ſie getrennt vom Körper für ſich exiſtiren könne, und Subſtanz ſey. Alle dieſe Argumente konten, vom Juſtin vorgetragen, ſeinem philoſophiſchen Scharfſinne Ehre bringen. Sie haben auch in der Lehre von der Natur der Seele lange ge-

gol-

golten; ſind auch in den ſpätern Zeiten oft wiederholt worden; beweiſen aber und für ſich nicht, was ſie beweiſen ſollen. Daß Vernunft nicht eine Eigenſchaft der organiſirten Materie des Körpers ſeyn könne, war eine unerwieſene Suppoſition. Wir kennen weder das Weſen der Materie, noch das Princip der belebten Organiſation, und was durch dieſes möglich iſt, hinlänglich, um darüber mit Zuverläſſigkeit urtheilen zu können. Der Körper bedarf allerdings der Seele, als eines Princips des Empfindens und des Lebens; aber Selbſtſtändigkeit der Seele kann daraus nicht mit Sicherheit geſchloſſen werden; weil umgekehrt die Seele zum Empfinden, zur Erinnerung, zur Einbildung des Seelenprincips doch wiederum nicht ohne die Mitwirkung des Körpers gedacht werden kann. Die Entfernung und Abziehung der Seele von den Eindrücken des Körpers iſt ein ſehr unbeſtimtes pſychologiſches Phänomen. Ein abſolut intelligibles Bewußtſeyn, ohne alles Bewußtſeyn des Körpers oder körperlichen Zuſtandes läßt ſich nicht darthun. Es ſcheint dieſe Zurückziehung der Seele ſich nur auf Eindrücke des äußern Sinnes einzuſchränken, und ſelbſt dieſe kann die Seele doch nur bis auf einen gewißen Grad ignoriren. Bey einem irgend heftigen ſinnlichen Eindrucke mag die Seele im-

mehin nicht empfinden wollen. Sie kann vielleicht durch eigenwillige Ablenkung ihrer Aufmerksamkeit den Eindruck schwächen, und ihn weniger lebhaft empfinden; aber ihn ganz zu verleugnen, oder den Eindruck gar nicht gewahr zu werden vermag sie nicht. Des innern Sinnes kann die Seele aber auch zu dem abgezogensten intelligibeln Bewußtseyn nicht entbehren, und insoweit ist eine gänzliche Entfernung der Seele vom Körper schlechterdings unmöglich. Endlich belebt freylich die Seele den Körper, oder es ist im Körper, während er lebt, ein Princip des Lebens und Empfindens. Gleich wohl ist durch keine Erfahrung auszumachen, ob beym Tode sich irgend etwas Substantielles trenne, das für das Seelenprincip gehalten werden könte.

§. 544.

In der Epoche des Justin war auch die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt ein Gegenstand philosophischer Speculation geworden. Man konte dies Problem nicht umgehen, sobald man es auf eine Theorie der Weltschöpfung anlegte. Die Platonische und Aristotelische Philosophie hatte neben der ewigen Gottheit auch die Ewigkeit der Materie statuirt, und jene bloß zum Weltbaumeister der Form nach

nach erhoben. Sie gewann dadurch den Vortheil, daß ſie ſich nicht nach einer Theodicäe, und nach einer Erklärung der Möglichkeit einer Schöpfung aus Nichts, umzuſehen brauchte. Aber in der orientaliſchen Philoſophie und im Chriſtenthume wurde die Gottheit als der Grund und die Urſache alles Vorhandenen angenommen, und das letztere behauptete nicht nur geradezu eine Hervorbringung der Materie ſowohl als der Form aus Nichts, ſondern enthielt auch in den Moſaiſchen Urkunden eine beſtimte Erzählung von der Art, wie das Schöpfungswerk durch die Gottheit vollbracht ſey. Hier nun ſahen ſich die chriſtlichen Philoſophen genöthigt, einen möglichen und nothwendigen Anfang der Welt gegen die griechiſchen Philoſophen, hauptſächlich gegen die Platoniker und Peripatetiker, die eine Ewigkeit der Welt lehrten, darzuthun. Darin alſo entſchied auch Juſtin gegen den Platonismus. Die Welt, ſchloß er, muß nothwendig entſtanden ſeyn; denn ſie exiſtirt in einem dermaligen Momente, vor welchem eine Zeit, während der ſie ſchon exiſtirt hat, vergangen iſt. Es läßt ſich aber jede vergangene Zeit bis auf das dermalige Zeitmoment zählen, da jene durch dieſes immer begrenzt wird. Keine Zahl iſt unendlich, weil jede Zahl, als ſolche, beſtimt werden kann; alſo iſt die vergangene Zeit, die eine beſtimte Zahl immer ausdrücken muß, auch nicht un-

endlich; die Welt muß demnach einen Anfang haben. Juſtin bemühte ſich, eben dieſes Argument für einen Anfang der Welt noch deutlicher vorzuſtellen. Ein Jahr iſt ein beſtimtes und dem Anfange und Ende nach begrenztes Zeitmaaß; nun läßt ſich die Dauer der Exiſtenz der Welt nach Jahren beſtimmen, und ſie kann nicht anders beſtimt werden, man mag auch das Zeitmaaß des Jahres noch ſo ſehr verlängern; alſo exiſtirt die Welt nur eine beſtimte Reihe von Jahren, oder ſie hat einen Anfang. Dieſe Gründe, deren ſich Juſtin zum Beweiſe des Anfanges der Welt bediente, waren nach der damaligen Art dogmatiſch zu philoſophiren bündiger, als diejenigen, womit er die Einwürfe der Gegenpartey zu widerlegen glaubte. Beyde Parteyen geriethen hier nehmlich in die kosmologiſche Vernunftantinomie; jede konte ihren Satz, der der Theſis der andern contradictoriſch entgegenſtand, beweiſen; hingegen konte keine die andere widerlegen; und der Streit, mochte er von beyden Seiten auch mit noch ſo großem Scharfſinne geführt werden, mußte nach der Natur der an die Sinnlichkeit gebundenen Vernunft, ſo ferne durch ſie etwas erkannt werden ſoll, immer unentſchieden bleiben. Diejenigen, welche die Weltewigkeit behaupteten, ſtützten ſich darauf, daß bey vorausgeſetzter Schöpfung der Welt durch die Gottheit zu dieſer etwas hinzukomme,

wo-

wodurch ſie alſo vollkomner werde; dieſes vertrage ſich nicht mit der Unveränderlichkeit Gottes, die doch ein von ihm unzertrennliches Prädicat ſey. Juſtin erwiederte hierauf: es komme durch die Weltſchöpfung nur ein Verhältniß Gottes zu erſchaffenen Weſen hinzu; aber nichts zu ihm ſelbſt, wodurch ſeine Vollkommenheit erhöht werde. Damit war indeſſen das Argument der Platoniker und Peripatetiker im geringſten nicht widerlegt. Ein Verhältniß zu erſchaffenen Weſen kam doch in jedem Falle zu der Gottheit durch die Weltſchöpfung hinzu, wie Juſtin ſelbſt zugiebt. Dieſer Zuſatz war vor der Weltſchöpfung bey der Gottheit nicht; er druckte demnach immer eine Veränderung, wo nicht im Weſen, doch im Verhältniße der Gottheit aus. Eben der Zuſatz war ferner entweder eine Vollkommenheit oder eine Unvollkommenheit. Eine Unvollkommenheit konte er nicht ſeyn; denn wie konte Gott ſich in ein Verhältniß ſetzen, das eine Unvollkommenheit mit ſeiner Natur verknüpfte? Ließ man ihn aber für eine Vollkommenheit gelten, wie man gezwungen war, zu thun, ſo wurde die Vollkommenheit Gottes durch eine neu hinzukommende, die vorher nicht war, vergrößert. So konten die heydniſchen Philoſophen ihre Theſis allemal gegen den Juſtin ſchützen. Ein anderes Argument, das jene für die Weltewigkeit brauchten, war dieſes:

Ein Weſen, das nicht auf einmal iſt, was es ſeyn kann, ſondern das ein Vermögen hat, anders zu ſeyn und zu werden, als es iſt, iſt unvollkomner, als ein Weſen, bey dem das Gegentheil ſtatt findet. Nimt man nun die Weltſchöpfung in der Zeit durch die Gottheit an, ſo iſt dieſe ein Weſen, dem ein Vermögen zukomt, noch anders zu werden, und das folglich nicht auf einmal iſt, was es ſeyn und werden kann. Gleichwohl läßt ſich ſo etwas nicht von der Gottheit behaupten. Die Welt muß alſo ewig ſeyn. Dieſem Argumente ſetzte Juſtin entgegen, daß ſich dieſes Raiſonnement nicht auf ein Weſen, wie die Gottheit, die nach dem abſolut freyeſten Willen wirke, anwenden laſſe. Gott habe die vollkommenſte Kraft verbunden mit der abſoluteſten Freyheit zu wirken, oder nicht zu wirken. Dieſe Kraft werde eben wegen der damit verbundene Freyheit nicht vermehrt, wenn Gott wirklich wirke (d. i. die Welt erſchaffe), noch vermindert, wenn er nicht wirklich wirke (d. i. die Welt nicht erſchaffe. Man könne alſo um der Weltſchöpfung willen der Gottheit keine geringere Kraft beymeſſen. Auch dieſe, wiewohl in ihrer Art ſehr ſcharfſinnige, Beantwortung des Arguments der Platoniker und Peripatetiker für die Weltewigkeit, war nichts weniger als bündig. Entweder iſt die Gottheit von Ewigkeit alles, was ſie iſt und ſeyn

kann;

kann; dann bedürfte es der beſondern freyen Kraftäuſſerung nicht, wodurch die Welt in das Daſeyn gerufen wurde; oder die Gottheit iſt nicht von Ewigkeit Alles, was ſie iſt, und ſeyn kann; dann läßt ſich freylich die Möglichkeit der Weltſchöpfung aus ihrem Vermögen erklären; aber an der Gottheit haftet alsdem eine Unvollkommenheit in Vergleichung mit einem Weſen, das auf einmal wäre was es ſeyn könte. In der Lehre von der Weltſchöpfung oder der Welteewigkeit behaupteten alſo die heydniſchen Philoſophen, wie die chriſtlichen, jede Partey ihre Theſis; die eine widerſtritt der andern; keine konte die andere entſcheidend beſiegen. Inzwiſchen war der Streit, je ſcharfſinniger er geführt wurde, deſto nützlicher für die metaphyſiſche Unterſuchung überhaupt. Die Antinomie der Vernunft wurde dadurch immer mehr hervorgehoben, und die Unmöglichkeit auf dem dogmatiſchen Wege hierüber etwas auszumachen, deſto auffallender.

Juſtin. Mart. Ariſtot. dogmat. everſ. p. 41. *Ejusd.* quaeſt. et reſponſ. ad Graecos p. 60. *Ejusd.* quaeſt. et reſponſ. ad Orthod. p. 133. ſq. Die Weltſchöpfung oder Welteewigkeit iſt ein transſcendenter Gegenſtand für die ſpeculative Vernunft. Auf eine Erkentniß deſſelben muß alſo ſchlechthin Verzicht gethan werden. Wird die Welt

als Erscheinung betrachtet, wo sie nothwendig unter der Zeitbedingung steht, so läßt sich die Ewigkeit der Welt mit gleich starken Gründen vertheidigen, wie ein Anfang derselben, und beyden Behauptungen sind wiederum gleich starke Gründe entgegen. Dieses ist auch in den gegenseitigen Raisonnements des Justin und der Platoniker und Peripatetiker unverkennbar. Justin bewies den Anfang der Welt daraus, daß ihre Existenz in der Zeit durch den dermaligen Zeitpunct begrenzt sey; daß die Zeit, als begrenzt, sich nach Jahren, oder überhaupt nach einer Zahl bestimmen lasse, und keine Zahl unendlich sey. Aber aus der Natur der Zeitbedingung der Welt als Erscheinung läßt sich umgekehrt auch die Ewigkeit der Welt beweisen. Denn angenommen, daß die Welt in einem Momente der Zeit begann, so gieng eine leere Zeit, d. i. ein Nichts, vorher. Dieses Nichts ist unvorstellbar. Auch wurde nach der Vorstellungsart des Justin die Existenz der Gottheit ebenfalls an die Zeitbedingung geknüpft. Dadurch erhob sich aber eine Menge neuer Schwierigkeiten, die der Begriff der Gottheit im Verhältniße zur Weltschöpfung erzeugte und von denen einige in den Raisonnements des Justin und seiner Gegner berührt sind.

§. 545.

Für die Stifter der eigentlichen Alexandrinischen Philosophie hält man gewöhnlich den

den Ammonius Saccas und den Potamo, inſoferne wohl nicht mit Unrecht, als beyde die Vereinigung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie mit Begriffen und Lehren aus andern griechiſchen Syſtemen, und mit jüdiſchorientaliſchen Ideen, zum Hauptzwecke ihrer Speculation machten, und einen ſyſtematiſchen Eklekticismus zu Stande zu bringen ſuchten. Auſſerdem haben ſie vielleicht auch einen Anſpruch auf jenen Namen, weil ſie Lehrer einer beträchtlichen Zahl von Philoſophen waren, die unter den ſpätern Alexandriniſchen Philoſophen ſich am meiſten auszeichneten und am berühmteſten wurden. Aber Stifter jener Art zu philoſophiren überhaupt, oder erſte Urheber derſelben waren ſie nicht. Dieſe war lange vor ihnen herſchend geworden, und hatte ihren Grund in dem Hange aller damaligen philoſophirenden Köpfe zum Synkretismus, der wiederum durch vielerley oben bereits erwähnte Urſachen veranlaßt und unterhalten wurde. Von Potamo weiß die Geſchichte auſſer wenigen allgemeinen Datis, nichts zu erzählen, und es iſt eben daher zweifelhaft, ob er die Rolle unter den Philoſophen ſeiner Zeit in der That geſpielt habe, die ihm einige neuere Geſchichtſchreiber der Philoſophie zutheilen: Von den Alten nennen ihn nur Diogenes von Laerte und Suidas als das Haupt einer beſon-

ſondern philoſophiſchen Partey unter dem Namen der Eklektiker. Das Zeitalter des Potamo iſt ungewiß. Wahrſcheinlich aber blühte er im Anfange des zweyten Jahrhunderts nach Chriſti Geb. Auch von ſeinem Leben mangelt es gänzlich an Nachrichten, und Brucker muthmaaßte deswegen ſogar, daß die von ihm geſtiftete eklektiſche Schule ſich nicht hervorgethan, und mit ſeinem Tode aufgehört habe; eine Vermuthung, die in ihrer Art ſonderbar iſt, weil Potamo weder der erſte Eklektiker war, noch die eklektiſche Methode nach ihm aufgegeben wurde. Es hätte daher auch der mühſamen hiſtoriſchen Diſpüte nicht bedurft, zu denen Potamo den neuern Geſchichtforſchern Stoff gegeben hat. Die Lehren, welche Diogenes Laertius vom Potamo anführt, enthalten nichts Originales und dem Potamo Eigenthümliches. Ungleich berühmter aber, als Potamo, iſt Ammonius Saccas geworden. Er war von Geburt ein Alexandriner, und lebte gegen das Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts. Seine Eltern waren Chriſten, und er wurde von dieſen im Chriſtenthume unterrichtet. Ob er hernach das Chriſtenthum wieder verließ, und zur heydniſchen Religion überging, iſt, wie ich oben bemerkt habe, problematiſch. Da die gelehrteſten und glaubwürdigſten

Kir-

Kirchenväter nichts davon wiſſen, ſo iſt auch zu vermuthen, daß die angebliche Apoſtaſie des Ammonius eine Erdichtung ſey. Ammonius führte anfangs eine ſehr dürftige und niedrige Lebensart. Er war ein Sackträger. Aber der höhere Geiſt, der in ihm wohnte, trieb ihn zu philoſophiſchen Studien; er beſchäftigte ſich mit der Pythagoriſchen, Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie, und da der Platonismus für ſein phantaſiereiches Genie am anziehendſten war, auch ſeine myſtiſche Denkart, ſeinen Hang zu einem ekſtatiſchen vermeynten Anſchauen Gottes, am meiſten begünſtigte, ſo war er auch demſelben am geneigteſten, und bemühte ſich, die übrigen philoſophiſchen Syſteme der Griechen, ſo weit es geſchehen konte, mit ihm zu vereinigen. Er trat in der Folge als Lehrer in Alexandria auf, bekam einen zahlreichen Anhang von Zuhörern, und wurde von dieſen mit dem ausſchweifendſten Enthuſiasmus verehrt. Die Ekſtaſen, in welche er ſich zu verſetzen wußte, oder durch eine zur Gewohnheit gewordene Ueberſpannung der Phantaſie oft und leicht gerieth, ſo wie ſie ſeinen philoſophiſchen Vorträgen ein ſchwärmeriſches Feuer einhauchten, und ſeinen Ideen den Charakter einer auſſerordentlichen Weißheit gaben, ſo machten ſie auch auf ſeine Zuhörer einen ſo tiefen Eindruck, daß ihnen

Wandelbare und Veränderliche ausdrükt, nicht als wirklich exiſtirend zu betrachten. Sie iſt ohne Form, ohne Beſtimtheit, ſchwindet von einem Wechſel zum andern hinüber, und kann überhaupt nur als ein Mangel von Qualitäten vorgeſtellt werden. Das Uebel iſt demnach in etwas Nichtwirklichem gegründet, und folglich ſelbſt nur ſcheinbar. Die Form der Materie, die in dem wirklich Exiſtirenden beſteht, iſt an ſich gut, aber durch ihre Vermiſchung oder Verbindung mit der Materie wird ſie verderbt, und das Uebel kann nicht durch ſie gehindert oder aufgehoben werden. Hier verwickelte ſich Plotin ſelbſt in eine Menge von Widerſprüchen. Er ließ anfangs nicht bloß die Form, ſondern auch die Materie, aus der Gottheit emaniren, und dennoch gab er der leztern in jener Argumentation einen Charakter, der ſich durchaus nicht mit einer ſolchen Abkunft vertrug. Wie aus dem abſolut Wirklichen etwas Nichtwirkliches, Wandelbares, Veränderliches entſtehen könne, iſt ſchlechthin unbegreiflich. Ferner die Form erklärt Plotin für das wirklich Exiſtirende und Unwandelbare. Gleichwohl nimt er an, daß ſie durch die Materie verderbt und überhaupt verändert werden könne. Er ſpricht endlich der Materie alle Realität ab, und räumt ihr dennoch eine poſitive Einwirkung auf die Form ein, ſo daß dieſe durch jene alterirt

werde. Das Uebel an ſich ſelbſt bleibt hierbey nach wie vor unerklärt. Man hätte dem Plotin die Frage vorlegen können, warum überhaupt eine wandelbare und veränderliche Materie von der Gottheit hervorgebracht werden mußte, wenn ihre Natur dem Weſen der Gottheit widerſtritt, und das Uebel von ihr unzertrennlich war? Hierauf antwortete Plotin: daß neben dem Vollkomnen auch das Unvollkomne vorhanden ſeyn mußte. Es mußte in den Emanationen der Gottheit etwas das letzte ſeyn, bey welchem keine Vollkommenheit mehr ſtatt fand, und dieſes iſt die Materie, die Wurzel alles Uebels und Böſen. Auch dieſes Argument beruht auf einer erſchlichenen Vorausſetzung, daß die Emanationen aus der Gottheit nicht bloß das Vollkommenſte, ſondern auch das Unvollkommenſte enthalten mußten. Gerade dieſe Vorausſetzung war es, die erklärt werden ſollte. Aber Plotin bedient ſich noch einiger anderer Gründe, das Daſeyn des Uebels zu erklären, die bedeutender ſind. Der göttliche Verſtand iſt die Idee aller denkbaren Weſen, und faßt alſo alles Denkbare in ſich. Durch das Denken des göttlichen Verſtandes iſt alles. Soferne derſelbe alles Mögliche befaßt und iſt, iſt er auch ein Mannichfaltiges und Verſchiedenes. Dieſe Verſchiedenheit muß ſich auch auf den Grad der Vollkommenheit erſtrecken, welche

welche den Dingen zukomt, und es giebt alſo mehr und minder vollkomne und unvollkomne Dinge, weil ſie im göttlichen Verſtande denkbar waren, folglich gedacht werden und exiſtiren mußten. Demnach iſt ſo viel Uebel in der Welt vorhanden, und muß darin vorhanden ſeyn, als überhaupt möglich war. Wird hier als gültig angenommen, daß die Welt durch das bloße Denken des göttlichen Verſtandes vorhanden iſt, ſo iſt dieſes Argument allerdings beweiſend; denn der göttliche Verſtand muß alles mögliche denken, und mithin auch das Uebel. Wird jenen Satz aber nicht für gültig angenommen, ſo kann das Daſeyn des Uebels nicht ſo erklärt werden; denn es iſt problematiſch, ob alles Mögliche von der Gottheit zur Wirklichkeit gebracht werden mußte. Plotin bemerkte bey jenem Argumente zugleich, daß die Verſchiedenheit in Anſehung des Grades der Vollkommenheit der Weſen ſogar zur Zweckmäſſigkeit der Welt gehöre. Es ſollte und durfte nach dem Plane Gottes, der auf eine unendliche Mannichfaltigkeit berechnet war, nicht alles auf gleiche Weiſe vollkommen ſeyn. Ein Künſtler macht nicht alle Theile eines Thieres zu Augen; ſo wollte auch die Gottheit nicht lauter Götter hervorbringen, ſondern ſie ſchuf Weſen in verſchiedenen Gradationen der Güte, Dämonen, Menſchen und Thiere. Noch ein Argu-

ment zur Erklärung und Rechtfertigung des Uebels hing mit der Platoniſchen Hypotheſe von der Seelenwanderung zuſammen. Der Zweck und Grund des Uebels läßt ſich nicht bloß nach der gegenwärtigen Erſcheinung deſſelben in dem Subjecte, welches davon leidet, beurtheilen, ſondern man muß auch auf den Zuſammenhang deſſelben mit der Vergangenheit und Zukunft der [redacted] Rückſicht nehmen. Es kann von dem Uebel, das Subjecte leiden, Gründe geben, die in einer Vorexiſtenz derſelben liegen. Daß Jemand von Ohngefähr in dem gegenwärtigen Leben harte Schikſale erfahre, kann man bey dem Glauben an eine weiſe Weltregierung nicht ſtatthaft finden; alſo müſſen dieſe Schikſale in einem frühern Leben, von welchem freylich die Erinnerung itzt verloren iſt, verdient ſeyn. Wer in dieſen Leben arm iſt, war vielleicht in einem ehemaligen Zuſtande reich, und wandte ſeinen Reichthum ſchlecht, und nur zur Befriedigung niedriger Lüſte an. Wer ermordet wird, war vielleicht in einem frühern Leben ſelbſt ein Mörder geweſen. Wer itzt Sclav iſt, war vielleicht einmal ein ungerechter Herr. Eine Hypotheſe, die wohl amüſiren, und von dem Dichter benutzt werden, aber die philoſophirende Vernunft nicht befriedigen kann!

§. 563.

ſpäterhin weiter fortgebaut hat. Die ältern griechiſchen Naturkundigen und Philoſophen hatten aus Mangel an anatomiſchen und phyſiologiſchen Betrachtungen der innern Organiſation des menſchlichen Körpers über die Natur und den Urſprung der Empfindungen ſehr verſchiedene, zum Theile wunderliche und ungereimte Hypotheſen aufgeſtellt. Von dem Nervenſyſteme hatten ſie entweder gar keinen, oder einen dunkeln höchſt unvollkommen und unfruchtbaren Begriff. Was die Alten vor Galen Nerven nennen, ſind nicht die Nerven der Anatomen und Phyſiologen; ſondern vielmehr die Sehnen und Flechſen; und wenn ſie auch die Nerven als beſondere Beſtandtheile des thieriſchen Körpers unterſchieden, ſo wieſen ſie ihnen doch nicht die Verrichtungen und Wirkungen in der Organiſation an, die ihnen wirklich eigen ſind. Galen zeigte zuerſt durch unwiderſprechliche anatomiſche Beweiſe, daß die Nerven ſämtlich aus dem Gehirne entſpringen, daß in ihnen und in ihrem Quelle, dem Gehirne, der einzige und wahre Sitz und Grund der Empfindung zu ſuchen ſey; daß durch die Nerven den Muſkeln die Bewegung mitgetheilt werden, und die Muſkeln alle Bewegkraft und alle Empfindungsfähigkeit verlieren, ſobald man die Nerven abſchneidet oder unterbindet. Da die Nerven an ſich ſelbſt nur Organe des Empfindungsvermögens und der

Be-

schen nicht, und sie können sich auch niemals zu demselben emporschwingen. Daher beweist das obige Argument die Gültigkeit der Astrologie für die Menschen im geringsten nicht. Wie für die Astrologie, so benutzte auch Plotin den Begriff des Weltzusammenhanges für die Magie. Von dem Weltzusammenhange ist eine Folge, daß die Wirkungen einer Substanz sich zu andern fortpflanzen, daß die eine Substanz sich mit der andern, Gleiches mit Gleichem, zu vereinigen strebt, daß also Sympathieen in den Dingen existiren, und daß umgekehrt eine Substanz von der andern, jede von der ihr ungleichen, sich zu trennen sucht, daß es folglich auch Antipathieen in den Dingen giebt. Hieraus liessen sich die magischen übernatürlich scheinenden Wirkungen gewisser Wörter, Charaktere, der Liebestränke u. w. erklären. Es ist klar, daß dieser Beweisgrund für die Magie noch weniger beweise, als der vorherige für die Astrologie.

§. 564.

Um Plotin's Lehre von dem Wesen der Gottheit zu verstehn, müssen nothwendig vorher seine Begriffe von der Natur des Seelenwesens überhaupt noch genauer erörtert werden. Da alle menschlichen und thierischen Seelen Emanationen aus der unmateriellen Weltseele sind, so ist auch alles Seelenwesen über-

überhaupt unmateriell. Zum Beweiſe dieſes Hauptſatzes in ſeiner rationalen Pſychologie ſtellte Plotin folgende Gründe auf: Erſtlich: Es iſt Thatſache der Erfahrung, daß der Körper wächſt, abnimt und überhaupt ſich verändert. Nun iſt aber die Seele durch den ganzen Körper verbreitet, weil alle Theile des Körpers belebt ſind, und an allen empfunden werden kann. Iſt die Seele nun nicht unmateriell, ſo muß ſie zunehmen, ſobald der Körper zunimt, weil die Sphäre der Thätigkeit der Seele mit der Zunahme des Körpers erweitert wird. Dieſe Zunahme der Seele läßt ſich aber nicht behaupten. Denn es kann entweder nur Seele oder Körper zu der Seele hinzukommen, und die Zunahme bewirken. Daß Seele hinzukomme, iſt unbegreiflich; denn woher ſollte der Seelenzuſatz ſtammen, und wie ſollte er mit der Seele verbunden werden? Eine Zuſammenſetzung von Seelen iſt etwas ganz Undenkbares. Daß Körper hinzukomme, iſt nicht minder unbegreiflich. Denn dieſes hinzukommende Körperliche würde doch leblos ſeyn, und dann entſtände die Frage: Wie es bey der Aufnahme in den Körper belebt werde? Wie es mit der übrigen Seele zuſammenſtimmen, und an den Kentnißen und Ideen derſelben Theil nehmen möge? Die neue Seelenpartikel wird von dem, was der alten

Seele angehört, nichts wiſſen. Eben ſo müßte auch angenommen werden, daß bey der Abnahme des Körpers auch die Seele eine Abnahme litte; und ſo würde in dem Seelenweſen ein ſteter Wechſel ſeyn; ein Theil käme hinzu, ein Theil gienge ab, und damit ſind das Bewußtſeyn der Identität der Perſon, die Möglichkeit der Erinnerung, die Einheit des geſamten Seelenweſens im Bewußtſeyn, unverträglich. Die Seele alſo muß unmateriell ſeyn, und die Veränderlichkeit des Körpers hat nur in ihm als Materie ihren Grund. Zweytens: Nur ein einfaches Subject iſt der Empfindung fähig. Der Eindruk des Gegenſtandes muß ganz von dem Subjecte aufgefaßt werden, und das empfindende Subject muß überall eines und dasſelbe ſeyn, wenn auch durch mehr Sinne mehr Eindrücke, oder durch Einen Sinn verſchiedene Eindrücke auf das Subject gemacht werden. Wird angenommen, das empfindende Subject ſey aus mehr Theilen zuſammengeſetzt; ſo hat entweder jeder Theil des Subjects ſeine Empfindung für ſich, wie wenn ein Object von mehr Menſchen empfunden wird, und dann wird der eine Theil von der Empfindung des andern ſo wenig wiſſen, wie der eine Menſch von der Empfindung des andern weiß. Oder wenn das Subject ausgedehnt iſt, und der Eindruk auf das Ganze ge-

gemacht wird, ſo hat die Empfindung eben ſo viel Theile, wie das empfindende Subject, und jeder Theil des Subjects empfindet nur ſeinen Theil der Empfindung; aber keiner empfindet die ganze Empfindung; der Gegenſtand im Ganzen, welcher den Eindruk macht, könte alſo nicht wahrgenommen werden. Sollte aber endlich jeder Theil des Subjects den ganzen Gegenſtand empfinden, ſo würde dieſer vielfältig empfunden werden, ſtatt daß er doch nur als Ein Gegenſtand empfunden wird. Drittens: Wäre das empfindende Subject körperlicher Natur, ſo würde die Empfindung eines Objects dem Abdrucke deſſelben in Wachs zu vergleichen ſeyn. Nun nehme man das Subject an aus welchem elementariſchen Stoffe man will, aus Luft, Blut, oder ſonſt einer flüſſigen und weichen Subſtanz; ſo kann ein Eindruck in dieſer nicht haften, ſondern er fließt mit den folgenden und den vorhergehenden Eindrücken gleich zuſammen. Bey dieſer Vorausſetzung aber wäre das Gedächtniß unmöglich. Denkt man ſich aber das empfindende Subject als eine harte körperliche Subſtanz, ſo würde die Aufnahme von mehr Eindrücken zugleich nicht möglich ſeyn. Viertens: Wenn Jemand an einem beſtimten Theile des Körpers eine Empfindung hat, ſo iſt er ſich bewußt, daß er an dieſem beſtimten Theile des Körpers empfinde. Wäre die See-

le nun nicht unmateriell, so könte dieses nur folgendermaßen erklärt werden: Das Lebensprincip in dem Theile nimt die schmerzhafte Sensation auf, überliefert den Eindruk dem Organe der Seele, und dann geschieht die Empfindung. Es ist aber nicht möglich, daß die Empfindung, wie sie ist, auf diese Weise statt haben kann. Vielmehr müßten bey der Voraussetzung auf den Eindruck eines Gegenstandes viele Empfindungen erfolgen. Der zuerst schmerzhaft gerührte Theil empfinde zuerst, dann die nächstliegenden Theile, bis zum Organe der Seele, und diese könte nur die Empfindung des ihrem Organe zu nächst liegenden Theils wahrnehmen. So ist gleichwohl die Empfindung an einem bestimten Theile des Körpers nicht beschaffen. Also muß das empfindende Wesen überall dasselbe, und unmateriell seyn. Fünftens: Von dem Empfindungsvermögen ist die Denkkraft wesentlich verschieden. Empfinden aber heißt: etwas mittelst des Körpers wahrnehmen. Folglich kann Denken nur einen Act bezeichnen, der nicht mittelst des Körpers geschieht. Die Seele demnach, als Princip des Denkens, kann nicht Körper seyn. Sechtens: Vermöge des Denkens haben wir Begriffe vom Immateriellen, d. i. Einfachen und Untheilbaren. Wir können selbst von der Materie das Immaterielle abstrahiren. Die abstracten

ten Begriffe der mathematiſchen Figuren ſind von der Materie abgezogen, und enthalten dennoch nichts Materielles. Es läßt ſich aber nicht denken, daß ein zuſammengeſetztes theilbares Subject ſich einen Begriff vom Einfachen und Untheilbaren machen könne; oder daß ein körperliches Weſen etwas Unkörperliches von aller Materie überhaupt Verſchiedenes zu begreifen im Stande ſey. Das Einfache und Untheilbare könte nicht von dem ganzen zuſammengeſetzten Subjecte gedacht werden; es würde vielmehr nur ein einfacher Theil des letztern zum Begriffe jenes erfoderlich ſeyn; und um von aller Materie abſtrahiren zu können, müßte das abſtrahirende Subject ſich von aller Materie loswinden können, alſo nothwendig ſelbſt immateriell ſeyn.

Die vom Plotin vorgebrachten Argumente für die Einfachheit und Geiſtigkeit der Seele ſind auch von den neuern Immaterialiſten benutzt worden; aber es laſſen ſich ihnen ſehr trifftige Gründe wiederum entgegenſetzen, ob gleich ihre Beweiskraft durch dieſe nicht ganz gehoben wird, vorausgeſetzt, daß man ſich berechtigt hält, dasjenige, was von der empiriſch wahrnehmbaren Seele gilt, auf die Seele an ſich anzuwenden, wozu man aber nicht berechtigt ſeyn kann. Gegen das erſte Argument

ment streitet, daß der Grund der Empfindlichkeit, oder das thierische Lebensprincip, nicht nothwendig in dem Seelenwesen gesucht zu werden braucht, sondern eine Eigenschaft der Materie seyn kann, vermöge deren sie bald Materie abstößt, bald sich aneignet, und dadurch das Zunehmen und Abnehmen des Körpers bewirkt, ohne daß aus diesem folgen würde, die Seele müsse zugleich mit dem Körper ab- und zunehmen. Jenes Princip der körperlichen Empfindlichkeit hat freylich einen Zusammenhang mit der Seele in der Verbindung dieser mit dem Körper; aber die Seele könte nichts desto weniger ein materielles Princip für sich seyn. Dabey blieben das Bewußtseyn der Identität der Person und das Gedächtniß erklärlich. Gültiger ist das zweyte Argument. Der Einwurf, der sich dagegen vorbringen läßt, daß mehr verschiedene Empfindungen durch verschiedene Sinne zugleich zum empfindenden Subjecte gelangen, also dieses an verschiedenen Theilen berührt werden müsse, und folglich zusammengesetzt sey ist leicht abzulehnen. Inzwischen ist das Argument doch nicht stringent. Die scheinbare Einfachheit der empfindenden Seele kann in der Einfachheit des Bewußtseyns liegen, das nur ein Zeichen der Seele an sich, nicht diese selbst ist. Auch läßt sich von dem empirischen Bewußtseyn (dem empfindenden Subjecte) die Einfachheit nicht einmal im strengen Sinne behaupten. Das dritte Argument be-

beweiſt für den Immaterialismus gar nichts. Es wird dabey eine gewiße Beſchaffenheit der Eindrücke der Gegenſtände auf das vorſtellende Subject, und der dadurch erzeugten Empfindungen und Vorſtellungen angenommen, die nicht ſchlechthin angenommen werden kann. Nimt man mit demſelben Rechte eine andere Beſchaffenheit der Eindrücke und Vorſtellungen an, ſo iſt das Argument unbrauchbar. Auch aus dem vierten Argumente ergiebt ſich die gezogene Folgerung nicht. Es wird dabey wieder vorausgeſetzt, daß jeder Theil des Körpers für ſich empfinde, und dabey wäre das Unterſcheiden der Empfindungen, und das Beziehen derſelben auf ein einziges empfindendes Subject unmöglich. Auch würde dann die Seele, ſofern ſie in allen empfindenden Theilen des Körpers gegenwärtig iſt, als ausgedehnt erſcheinen. Sollte das fünfte Argument gültig ſeyn, ſo müßte der Denkact der Seele durch gar keine andre, als durch äuſſere Organe, geſchehen können, als auf welchen das Empfinden beruht. Eben ſo unerwieſen iſt die weſentliche Verſchiedenheit der Denkkraft und des Empfindungsvermögens. Auch ſteht dieſes Argument im Widerſtreit mit dem dritten, wo aus der Natur der Empfindungen die Immaterialität der Seele gefolgert wird. Endlich das ſechste Argument beweiſt nur, daß zum Denken einfacher Begriffe ein einfacher Denkact erfoderlich ſey; aber nicht, daß darum das

Sub-

Subject des Denkens ſelbſt einfach ſey. Es iſt freylich nicht wohl einzuſehn, wie ein zuſammengeſetztes Seelenſubject das Einfache denken möge; aber aus der Unbegreflichkeit fließt die Unmöglichkeit noch nicht. Ohnehin irrte Plotin, wenn er den mathematiſchen Stoff, die Figuren, für Abſtracta von der Materie, und für einfache Begriffe anſah.

§. 563.

Den Begriff der Einfachheit ſelbſt hat Plotin nicht ſcharf genug beſtimt. Es erhellt dieſes daraus, daß er die Seele durch den ganzen Körper verbreitet ſeyn läßt, was, ohne Ausdehnung derſelben anzunehmen, nicht vorſtellbar iſt; und doch iſt das Einfache dasjenige, dem ſchlechthin keine Theile, alſo auch keine Ausdehnung zukommen. Plotin erklärte dieſe Ausdehnung nur für ſcheinbar, aber nicht für wirklich, und zog Beyſpiele herbey, um dieſe ſeine Vorſtellungsart zu erläutern. Er berief ſich auf die Farben, die an den Körpern verbreitet wären, und mit ihnen den Raum ausfüllten, folglich eine ſcheinbare Ausdehnung hätten, die aber dennoch einfach und untheilbar wären. Hier lag offenbar auf Seiten des Plotin eine Täuſchung zum Grunde. So fern ſich die Farbe am Körper verbreitet, und

mit ihm den Raum ausfüllt, iſt ſie allerdings für den Sinn theilbar. Nur als Abſtractum, unabhängig von dem Körper gedacht, iſt ſie einfach; aber alsdenn iſt ſie auch kein Object, das wahrgenommen werden kann. Die Seele ſoll nicht bloß ein Abſtractum, ſondern eine wirkliche Subſtanz ſeyn; das Beyſpiel von der Qualität der Farben entlehnt paßt daher nicht auf ſie. Weil inzwiſchen Plotin die Einfachheit der Seele ſtatuirte, ſo folgerte er hieraus, daß ſie eine reine Form ſey, dem Ariſtoteliſchen Begriffe gemäß. Materie iſt dasjenige, bey dem das Ding von ſeinem Weſen ſich unterſcheiden läßt, wo ſich der Gegenſtand überhaupt beſtimmen, ſein Weſen aber noch von ihm abſondern läßt. Z. B. Ein Baum iſt Materie, ſofern ſich von dem Baume überhaupt, und von dem Weſen des Baumes insbeſondre, reden läßt. Bey der Seele aber kann die Seele überhaupt, und das Weſen der Seele, nicht unterſchieden werden; folglich iſt die Seele nur eine reine Form. Der Charakter der Form iſt Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unzerſtörbarkeit; alle dieſe Prädicate kommen demnach auch der Seele zu. Die Veränderungen, welche dieſe vom Körper empfängt, gehen nicht ſie ſelbſt an, ſondern ſind nur Veränderungen des Körpers, welche von der Seele wahrgenommen werden. Die Seele wird, indem ſie den Körper als

ihr Organ gebraucht, von dieſem eben ſo wenig verändert, wie der Künſtler von dem Werkzeuge, deſſen er ſich bedient. Sofern aber ſelbſt die Wahrnehmung körperlicher Zuſtände mittelſt der Empfindung ein Leiden, und folglich eine Veränderung, der Seele vorausſetzt, weil es bey gänzlicher Unveränderlichkeit der Seele unmöglich iſt, daß ihr durch den Körper irgend ein Eindruk mitgetheilt werden, und daß ſie überhaupt wahrnehmen könne; nahm Plotin, um dennoch die Unveränderlichkeit der Seele zu behaupten, eine gewiße innige Verbindung und Miſchung der Seele mit dem Körper an, von der er aber ſelbſt nur dunkle unbeſtimte Begriffe hatte, und die er daher auch ſo dunkel beſchreibt, daß man nicht im Stande iſt, ſeine Meinung deutlich einzuſehen. Plotin war alſo einer der erſten Philoſophen, die an dem Probleme der Möglichkeit einer Verbindung und gegenſeitigen Wirkſamkeit zwiſchen Geiſt und Körper anſtießen, und eine Löſung deſſelben verſuchten; einem Probleme, das den ältern Metaphyſikern nicht auffiel, weil ſie den Spiritualism nicht in ſo ſtrengem Sinne verſtanden, wie er und die neuern Philoſophen, denen dieſes Problem bekanntlich eines der wichtigſten war, ungeachtet ſie ſich ebenfalls mit der Löſung deſſelben vergeblich beſchäfftigten. Um es begreiflich zu machen, wie Körper und Seele vermiſcht ſeyn, auf einander

ander einwirken können, und dennoch die Seele von der Einwirkung des Körpers keine Veränderung leide, beruft ſich Plotin wiederum auf ein aus der Erfahrung entlehntes Gleichniß, das, wie gewöhnlich ſeine Gleichniße, nur das Factum zu erläutern und aufzuklären ſcheint, ohne es wirklich aufzuklären. Das Licht, ſagt er, iſt mit dem Körper auf das innigſte vermiſcht; es durchdringt alle Körper, nimt von ihnen Wirkungen an, und theilt ihnen dergleichen mit, ohne darum ſelbſt das geringſte von ihnen zu leiden. Aber das Weſen und die Elemente des Lichtes ſind unerkennbar; wir können alſo auch keine Veränderungen deſſelben, die es etwa von der Einwirkung der Körper empfinge, ſinnlich wahrnehmen; und inſofern läßt ſich Plotins Behauptung, daß es in der That nicht verändert werde, entſchuldigen; aber auf der andern Seite kann man aus demſelben Grunde auch die Unveränderlichkeit des Lichtes nicht beweiſen. Plotin erklärte demnach hier nur ein Unbegreifliches durch das andere. Indeſſen folgerte er nun aus jener Suppoſition raſch weiter. Alle Thätigkeiten der Seele, welche ſich auf das Materielle beziehen, oder durch den Zuſtand des Körpers beſtimt werden, ſind nicht in Vermögen der Seele an ſich ſelbſt gegründet, ſondern haben in dem Körper ihre Quelle, und in der Organiſation deſſelben. Der See-

le bleibt dabey nichts übrig, wie ein bloßes Vermögen der Gewahrnehmung und der Reflexion über das Wahrgenommene. Dieſe Behauptung wird vom Plotin im Einzelnen durchgeführt. Er zeigt zuvörderſt, daß die Vorſtellungen der Seele von den Gegenſtänden keine Abdrücke in der Seele ſeyen, die ſie durch die materielle Einwirkung der äuſſern Dinge von dieſen empfinge, und in ſich aufnähme. Die Seele ſieht jeden äuſſern Gegenſtand auſſer ihr und in einem von ihr entfernten Orte; ſie nimt eine verſchiedene Gröſſe der äuſſern Gegenſtände wahr; Gegenſtände, die das Organ des Sinnes unmittelbar berühren, nimt ſie nicht wahr; und bey dem allen unterſcheidet ſie ſich immer ſelbſt von dem wahrgenommenen Objecte. Folglich kann die Wahrnehmung der Objecte nur an dem Orte geſchehen, wo dieſe ſich befinden, indem die Seele aus dem Körper hinausgeht; die Wahrnehmung (Vorſtellung) kann nicht die Gröſſe haben, die das Object hat; wir nehmen nicht bloß in uns den Abdruck des Gegenſtandes, ſondern den Gegenſtand ſelbſt wahr; nähmen wir den Abdruck wahr, müßten wir ihn alsdenn am beſtimteſten wahrnehmen, wenn der Gegenſtand unmittelbar das Organ des Sinnes berührt, und dann könte ſich auch das wahrnehmende Subject nicht von dem wahrgenommenen Objecte unterſcheiden; denn dieſes letztere befände ſich

in

in jenem ſelbſt, da doch die Unterſcheidung auch eine Verſchiedenheit des Ortes, wo Subject und Object ſind, erfodert. Alſo kann die Seele keine materielle Abdrücke von den Gegenſtänden empfangen, und dieſe aufnehmen. Plotin erläuterte ſeine Meynung von der Natur der Wahrnehmung noch weiter. Jedes Empfinden iſt Aeuſſerung einer thätigen Kraft. Indem die Kraft ſelbſt aber wirkt, leidet ſie nicht. Wenn Jemand ſpricht, um dem Andern ſeine Gedanken mitzutheilen, ſo bringt er durch die Thätigkeit ſeiner Stimmwerkzeuge ein Bild in der Luft hervor, welches der Hörende wahrnimt, und dadurch die Gedanken des Redenden empfängt. Dasjenige, was wirklich empfunden wird, iſt nicht das Object ſelbſt, das die Empfindung hervorbringt; ſondern es iſt die Empfindung (Wahrnehmung) ſelbſt. Das einwirkende Object afficirt die Organe; dieſe Afficirungen ſind intellectuelle Abbildungen der Gegenſtände, und dieſe ſind es, welche von der Seele wahrgenommen werden. Mithin läuft alles Empfinden gar nicht auf ein Leiden, ſondern auf intellectuelle Thätigkeit hinaus. Plotin fühlte indeſſen wohl, daß die bloße intellectuelle Thätigkeit der Seele zur vollſtändigen Erklärung der Empfindung in Beziehung auf äuſſere Objecte noch nicht hinreiche. Er ſtellte alſo auch den Satz auf: Die Seele an ſich ſelbſt genommen kann nicht empfinden; oder:

Ohne Gegenſtände, die der Seele gegeben werden, und mit welchen ſie in Verbindung komt, iſt keine Empfindung möglich. Die empfindende Seele, als ſolche, muß den empfundenen Gegenſtand in ſich aufnehmen, ſich aneignen, und das kann nur dadurch geſchehen, daß ſie ſelbſt ſich ihm verähnlicht, weil ſie ſonſt den Gegenſtand nicht als ihr angehörig, von ihr empfunden, wahrnehmen könte. Es kann aber die Seele für ſich aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt jene Verähnlichung mit dem empfundenen Gegenſtande nicht bewirken. Ein bloß denkbares Object kann nie ſinnlich, der intellectuale Menſch (der abſtracte Begrif des Menſchen) kann nie ein empfindbarer (ein concreter Begriff eines beſtimten Menſchen) werden, und ſo kann auch überhaupt die Seele ſelbſt ſich dem Sinnlichen nie verähnlichen. Das Empfinden, oder die Aufnahme der Eindrücke äuſſerer Gegenſtände, erfodert alſo ein vermittelndes Vermögen zwiſchen der Seele und den Gegenſtänden, welches die Verbindung beyder möglich macht, und zu Stande bringt. Die Wirkſamkeit dieſes vermittelnden Vermögens muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie in Beziehung auf die Einwirkung der äuſſern Gegenſtände ein Leiden ausdrückt, welches Leiden aber im Verhältniße zu der innern Thätigkeit der Seele, und mittelſt derſelben zur Idee des ihm correſpondirenden

Ge-

Gegenſtandes erhoben wird. Das vermittelnde Vermögen kann nun kein anderes ſeyn, als das Syſtem der ſinnlichen Organe, die von auſſen durch die Objecte afficirt werden, und zugleich mit der innern Thätigkeit der Seele zuſammenhangen. Der Schluß iſt, daß jede Empfindung nothwendig Organe vorausſetzt. Man ſieht offenbar, Plotin hat nur durch dieſe Erläuterungen den Mechanismus des Empfindens, ſo weit die ſinnliche Wahrnehmung und das Bewußtſeyn führen, umſtändlicher beſchrieben; aber er hat die Möglichkeit der Empfindung für ein intellectuales Weſen, wie die Seele an ſich ſelbſt ſeyn ſollte, nicht begreiflicher gemacht.

§. 566.

Das Vermögen der ſinnlichen Organe, Afficirungen von äuſſern Gegenſtänden aufzunehmen, und dieſe Afficirungen mit der Seele in eine ſolche Verknüpfung zu ſetzen, daß ſie durch ihre Thätigkeit die Ideen von den Gegenſtänden hervorbringen konte, mußte Plotin ebenfalls zu dem Seelenweſen rechnen, und ihm alſo, als bloßem Vermögen, die Einfachheit zu vindiciren ſuchen. Hier bot er wiederum allen ſeinen Scharfſinn auf, ohne daß ihm doch ſeine Bemühung gelungen wäre. Er unter-

ſchied untheilbare Weſen und theilbare, von denen jene nur gedacht, nicht empfunden werden können, alſo überhaupt unkörperlich ſind; dieſe hingegen empfunden werden können, und körperlich ſind. Zwiſchen beyden giebt es ein Mittleres, das in verſchiedener Rückſicht theilbar und untheilbar genannt werden kann, und eben deswegen die Verknüpfung des Theilbaren und Untheilbaren (der körperlichen Gegenſtände, und der intellectualen einfachen Seele) zu vermitteln vermag. Dieſes Mittelding iſt untheilbar an ſich ſelbſt und ſeinem Weſen nach; aber es iſt theilbar, ſofern es mit dem Körper in Concurrenz und gemeinſchaftlichem Wirkungsverhältniße ſteht. So wie die Farbe ihren Weſen nach untheilbar iſt, aber in Verbindung mit den Körpern, gleich dieſen, eine Theilung zuläßt, ſo iſt es auch mit dem Mittelvermögen zwiſchen den körperlichen Gegenſtänden und der intellectualen Seele bewandt. Das Vermögen durch äuſſere körperliche Gegenſtände afficirt zu werden, iſt daher theilbar, aber nur vermöge ſeiner Beziehung zum Körper; es iſt untheilbar vermöge ſeiner Beziehung zur Seele. In Verbindung mit der Seele iſt und bleibt es in und mit dieſer abſolute Einheit. In Verbindung mit dem Körper nimt es in und mit dieſem Theilbarkeit an. Es theilt ſich allemal dem ganzen Körper aller empfindenden Weſen mit,

ſo

ſofern ſie empfinden, ohne darum aufzuhören, eine einfache Subſtanz zu ſeyn. An ſich ſelbſt hat es keine Theile; es iſt nur inſofern theilbar, als das Subject (der Körper) theilbar iſt, dem es inhärirt; an ſich iſt es ganz in jedem Ganzen (des empfindenden Körpers) und in jedem Theile deſſelben; es erfüllt den Raum, welchen der Körper einnimt, ohne darum ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn; es iſt ungetheilt, weil es zur untheilbaren Seele ſonſt nicht gehören könte; es iſt getheilt, weil es ſonſt nicht mit dem Körper gemeinſchaftlich zu wirken vermöchte. Da dieſe Widerſprüche im Begriffe eines und derſelben Subſtanz ſich ſchlechterdings nicht reimen ließen, ſo berief ſich Plotin auf Facta der Erfahrung, die zu Machtſprüchen berechtigten, auch da, wo dieſe Machtſprüche Widerſprüche ſeyen. Die Erfahrung lehrt, daß an jedem Theile des Körpers empfunden wird; daß wir uns mehrer Eindrücke verſchiedener Sinne, und an verſchiedenen Theilen des Körpers, bewußt werden; und doch iſt nur Ein Subject, welches empfindet; dieſes muß alſo ganz im ganzen Körper, und ganz in jedem Theile deſſelben ſeyn. Aber gerade dieſe angeblichen Erfahrungen, auf welche ſich Plotin ſtützte, beruhten auf einer Täuſchung.

§. 567.

Die Seele, als unveränderliche Subſtanz, iſt durchaus keines Leidens fähig. Daher kommen ihr auch, ſofern ſie intellectuales Weſen iſt, keine Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen zu. Dieſe ſind die Quellen und Gründe aller Begierden. Weil jene alſo der intellectualen Seele fehlen, ſo iſt ſie auch von dieſen befreyt. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen haben nur in dem Empfindungsvermögen ihren Grund, und dieſes iſt folglich auch der Siz der Begierden. Es giebt aber Begierden verſchiedener Art. Solche, die den Körper angehn, und durch körperliche Gefühle beſtimt werden, oder ſich auf dergleichen beziehen, ſind lediglich körperlich. Der Körper verändert ſich; die Kräfte deſſelben nehmen ab, und werden erſchöpft; ſie bedürfen eines Erſatzes durch Nahrungsmittel. Aus dieſen und andern ähnlichen Bedürfniſſen gehn Begierden nach körperlichen Gegenſtänden hervor. Daß ſie bloß dem Körper angehören, zeigen ihre Objecte und ihre Verſchiedenheit nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der körperlichen Zuſtände, des Lebensalters u. w. Durch die vernünftige Seele können ſie nicht beſtimt werden, weil ihre Objecte gar nicht Objecte der Vernunft ſind, und ſie oft mit dieſer in Disharmonie wirken.

Aber

Aber dennoch hat die Seele an den Begierden einen Antheil, indem ſie empfunden werden müſſen, und nicht ohne Mitwirkung der Seele vollſtändig empfunden werden können. Das Empfindungsvermögen an ſich ſelbſt bringt der Seele gleichſam die Begierden auf. Die intellectuale Seele hat auch eigene Beſtrebungen, die man ebenfalls Begierden nennen kann, die aber, da ſie aus der vernünftigen Seele entſpringen, auch nicht auf körperliche Gegenſtände gerichtet ſind, und ſeyn können. Der vornehmſte Siz der körperlichen Begierden iſt die Leber. Da die Begierden am meiſten auf die Ernährung und Erhaltung des thieriſchen Körpers gerichtet ſind, ſo kann das Princip derſelben auch nur in einem ſolchen Theile des Körpers ſich befinden, der der ſinnlichen Beobachtung gemäß bey der thieriſchen Vegetation am geſchäfftigſten iſt, und für dieſen wurde die Leber von Plotin angeſehen. Gleichwohl leitete er nicht alle Begierden bloß aus der Leber her; namentlich diejenigen nicht, die nicht zunächſt auf die Erhaltung des Körpers abzwecken. Sofern dieſe aber auch nicht der vernünftigen Seele allein gehören können, weil ſie doch durch die verſchiedene Beſchaffenheit des Körpers beſtimt werden, ſuchte Plotin beſondere Theile im Körper auf, aus deren Natur ſie zu erklären ſeyen. So hat der Zorn ſeinen Urſprung in der Galle, und die Menſchen

ſind mehr oder weniger zum Zorne geneigt, je nachdem ſie mehr oder weniger Galle haben. Die Gegenſtände, welche den Begierden correſpondiren, machen auf die Leber oder die Galle Eindrücke; bringen dieſe dadurch in Thätigkeit; ſo wird die empfindende Seele durch ſie ebenfalls thätig; die vernünftige Seele nimt die Empfindungen wahr, und nun erfolgen in der Seele die mit Affecten verbundenen Entſchließungen des Willens. Die vernünftige Seele wirkt alſo zur Entſtehung der Begierden gleichſam nur mechaniſch mit; ihr eigentlicher Quell iſt der Körper und das Empfindungsvermögen, daher auch die ſinnlichen Begierden überhaupt zur unvernünftigen Seele gerechnet werden müſſen.

Plotin hat hier verſchiedene Vorſtellungsarten älterer Philoſophen über die Gründe der ſogenannten ſinnlichen Seelenwirkungen mit einander verbunden und vermiſcht. In der Hauptſache folgt er dem Plato, der eine vernünftige und unvernünftige Seele unterſchied, und die thieriſchen Begierden bloß auf die letzte zurükführte. Nur ſuchte Plotin das Verhältniß der vernünftigen Seele zur unvernünftigen in Anſehung der ſinnlichen Begierden auf eine ſeinem ganzen Intellectualſyſteme angemeſſenere Art zu beſtimmen und zu erklären, und dadurch wurde ſeine Erklärung nicht nur unbefriedigend, ſondern auch ſich ſelbſt widerſprechend. Sollte

te die vernünftige Seele überhaupt an den ſinnlichen Begierden keinen Theil haben, ſo müßte ſie auch zur Entſtehung derſelben gar nichts beytragen; denn ſonſt ſind dieſe eben ſo wohl ihr Product, wie ein Product der unvernünftigen Seele. Auch blieb die Art, wie die ſinnliche Begierde in die vernünftige Seele gelangt, und in dieſer Entſchließungen des Willens erzeugt, eben ſo unerklärt, wie der Urſprung des ſinnlichen Empfindens überhaupt, ſoferne daſſelbe doch nicht ohne Theilnahme der intellectualen Seele ſtatt haben konte.

§. 568.

Auf eine nach der bisherigen pſychologiſchen Theorie des Plotin unerwartete Art erklärte er das Gedächtniß und die Einbildungskraft. Beyde Fähigkeiten gehören ſeiner Meynung zufolge nicht eigentlich zum Empfindungsvermögen, ob ſie gleich mit ihm verbunden ſind, und gemeinſchaftlich wirken. Das Gedächtniß beruht nicht auf den in der Seele etwa zurückbleibenden Spuren oder Reſten der Eindrücke von den Gegenſtänden, wie mehrere ältere und neuere Pſychologen angenommen haben. Wäre dieſes, meynte Plotin, ſo würde es keine Schwierigkeit haben, uns von einer Menge Gegenſtände, deren Eindrücke

drücke wir zugleich empfingen, einzelner wieder zu erinnern; anſtatt daß dieſes doch oft der Erfahrung nach ſo ſchwer wird. Ferner würde alsdenn die Erinnerung nicht ſo häufig eine ſo große Anſtrengung der Beſinnnungskraft erfodern. Vielmehr würde der ganze in der Seele befindliche Vorrath von Ideen auf einmal gegenwärtig werden; wir würden uns aber nicht der Gegenſtände nach und nach erinnern; überall würde es bey jener Vorausſetzung gar kein Beſinnen geben. Nicht minder würde das ſtärkere oder ſchwächere Einprägen der Vorſtellungen kein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß zur Folge haben. Im Gegentheile würde eben das ſtärkere Einprägen der Vorſtellungen das Gedächtniß ſchwächen und aufheben, indem dadurch das Organ des Gedächtnißes zu ſehr erweicht und erſchlafft würde. Plotin nahm alſo für das Gedächtniß eine beſondere Kraft der Seele an, die, je nachdem ſie ſtärker oder ſchwächer wirkte, auch ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß erzeugte. Ob gleich Plotin aber das Gedächtniß aus einer beſondern Seelenkraft herleitete, ſo ſcheint er doch in Anſehung dieſer Kraft ſelbſt nicht ganz mit ſich einig geweſen zu ſeyn. Sofern das Seelenweſen ein reines unveränderliches Vernunftſubject iſt, glaubte er ihm das Gedächtniß nicht beylegen zu dürfen. Das leztere ſetzt Succeſſion der Vorſtellungen voraus, und

dieſe

dieſe kann dem reinen Vernunftſubjecte nicht zukommen. Alſo muß das Gedächtniß in einer andern Kraft ſeinen Grund haben, die nicht Vernunftſubject ſelbſt, aber doch mit ihm verbunden iſt. In der körperlichen Beſchaffenheit kann der Grund des Gedächtniſſes nicht angetroffen werden. Freylich iſt dieſes bey Menſchen verſchieden, je nachdem die Beſchaffenheit ihres Körpers verſchieden iſt; allein dieſes läßt ſich aus dem Einfluße des Körpers auf das Seelenweſen erklären, vermöge deſſen das Gedächtniß in ſeinen Wirkungen befördert oder erleichtert werden mag. Die Vorſtellungen ſind keine Abdrücke; alſo kann auch die Erinnerung nicht davon abhängen; wir erinnern uns oft unſerer ehemaligen Begierden, die gar nicht auf Abdrücken der Impreſſionen beruhen. Der Körper ſelbſt verändert ſich unaufhörlich, und davon müßte eher der gänzliche Mangel des Gedächtniſſes eine Folge ſeyn, als daß die körperliche Organiſation der Grund deſſelben wäre. Demnach muß unſtreitig das Gedächtniß in einer beſondern Seelenkraft liegen. Zu dem Empfindungsvermögen gehört das Gedächtniß nicht. Denn wir erinnern uns nicht bloß empfundner, ſondern auch denkbarer Objecte, und dann würde für die Erinnerung an die letztern ein beſonderes Gedächtniß erfoderlich ſeyn; gleichwohl iſt das Gedächtniß nur eines und daſſelbe.

be. Das Begehrungsvermögen enthält das Gedächtniß ebenfalls nicht; denn dieſes hängt mit dem Empfindungsvermögen zuſammen. Eine Begierde wird erſt dadurch zur Begierde, daß wir ſie als eine ſolche empfinden. Wenn wir uns alſo auch einer ehemals gehabten Begierde erinnern, ſo liegt im Begehrungsvermögen wohl eine gewiße Möglichkeit zur Erinnerung; aber nicht die Kraft der Erinnerung ſelbſt. Es bleibt ſonach keine andere Seelenfähigkeit auſſer der vernünftigen Seele übrig, mit welcher das Gedächniß verbunden ſeyn könte, als die Einbildungskraft, die an ſich ſelbſt nicht wirkſam ſeyn könte, wenn ſie nicht Bilder ehemaliger Vorſtellungen und Empfindungen aufbewahrte. Die Empfindung wird zuerſt mittelſt der Einbildungskraft zum Bilde, und dieſes bleibt in der Seele, auch nachdem das Bewußtſeyn der Empfindung aufgehört hat gegenwärtig zu ſeyn. Es komt denn auf die Beſchaffenheit der urſprünglichen Empfindung und Vorſtellung an, ob das Bild beſtimt, feſt und lange in der Seele ruht, oder ob es wieder aus dem Gedächtniße nach kürzerer oder längerer Zeit verſchwindet. Iſt die Empfindung ſchwach und ſchnell vorübergehend, ſo wird auch die Dauer des Bildes nur kurz ſeyn. Iſt jene hingegen ſtark und anhaltend, ſo wird auch das Bild, das in der Seele übrig bleibt, lebhafter und von längerer Dauer

ſeyn.

ſeyn. Die Beſchaffenheit des Körpers und der Umſtände erweiſt hier auch zugleich ihren Einfluß. Daher haben Menſchen nach ihrer verſchiedenen Seelenthätigkeit überhaupt, nach ihrem verſchiedenen Verhältniße, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ihres Körpers, ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß. Daß die Menſchen auch intellectuelle Ideen im Gedächtniße behalten, giebt hiergegen keinen Einwurf ab. Die Denkthätigkeit der Seele geht unaufhörlich fort; aber nicht alle Producte derſelben gelangen zum Bewußtſeyn, ſondern bloß diejenigen, bey welchen die Einbildungskraft mitwirkt, und ihre Aufnahme in den innern Sinn verurſacht. Sonach iſt auch hier die Einbildungskraft die Quelle und der Grund des Gedächtniſſes.

§. 569.

So wie Plotin alle ſogenannte niedere Seelenkräfte von der Denkkraft verſchieden annahm, und nicht aus dieſer herleitete, ſo räumte er auch der Subſtanz der letztern beſondere Eigenthümlichkeiten ein. Die urſprünglichſte Eigenſchaft, die er dem denkenden Subjecte beylegte, iſt die Freyheit. Sie iſt eine unmittelbare Folge der geiſtigen und göttlichen Natur der Seele, die von den Einflüſſen

ßen und Geſetzen der Materie unabhängig nach inherm Triebe der Spontaneität dieſe beſtimmen, und ihr entgegenwirken ſoll, ſofern ſie ſich nicht mit der Erreichung des Vernunftzweckes verträgt. In der körperlichen Welt herſcht dagegen ein nothwendig beſtimter Cauſalzuſammenhang. Dieſem iſt freylich die Seele ebenfalls unterworfen, oder ſie muß ſich nach ihm richten, weil ſie ſich einmal im Körper befindet, und nur durch ihn und nach den Geſetzen ſeiner Natur wirkſam ſeyn kann. Aber ſie verliert dennoch auch im Körper ihre Freyheit nicht. Sie kann dieſelbe nur nicht ſo unbeſchränkt beweiſen, wie ſie dieſelbe würde beweiſen können, wenn ſie auſſerhalb dem Körper ganz abſolut exiſtirte. Auch im Körper kann ſie dieſem ſelbſt entgegenarbeiten, ſeine Triebe, Neigungen und Leidenſchaften mäſſigen und regieren, oder ganz unterdrücken, und zwar um ſo mehr, je mehr ſie ſich ihrer eigenthümlichen Natur und freyen Kraft bewußt wird, und ſich dieſer gemäß thätig erweiſt. Handelt die Seele allein nach Vernunft, ſo handelt ſie als freyes Weſen, und der Körper vermag nicht, ſie daran zu hindern. Giebt ſie aber ſelbſt ihre Freyheit auf, und läßt ſie ſich von den Begierden des Körper determiniren, ſo iſt ihr Handeln an die mechaniſche Cauſſalität der Materie gebunden, und ſie verhält ſich leidend, ſtatt ſelbſtthätig

zu

zu ſeyn. Die Gründe, nach denen ſich das freye Vernunftweſen in ſeiner Thätigkeit beſtimt, liegen in den angebohrnen Ideen, die in der Vernunft an ſich ſelbſt enthalten ſind, und zum Weſen derſelben gehören. Alſo handelt die Vernunft nach Gründen, oder kann nach Gründen handeln, die gar nicht aus der Sinnenſphäre entlehnt ſind, und von welchen das Geſetz der nothwendigen körperlichen Determination nicht gilt. Plotin glaubte dadurch die Freyheit der Seele völlig gerettet, und von dem nothwendigen Cauſſalzuſammenhange, der in der Welt der Erſcheinungen unausweichlich iſt, getrennt zu haben, daß er dem freyen Subjecte vorſchwebende Beſtimmungsgründe zum Handeln anwies, die ſelbſt durch bloße Vernunft gegeben ſind. Allein er ſicherte doch die Freyheit auf dieſe Art noch nicht hinlänglich. Nicht nur war die Exiſtenz der angebohrnen Ideen unterwieſen; ſondern auch die mögliche Verträglichkeit der Freyheit und Naturcauſſalität im Menſchen war noch von der Seite unaufgeklärt, wie eine Reihe Wirkungen entſtehen könne durch eine unabhängige Urſache, die aus ſich ſelbſt die Reihe anhebt, da doch in der Natur die Reihe der Urſachen und Wirkungen unendlich iſt.

Man ſieht, Plotin iſt der Auflöſung des Problems, wie ſich die Möglichkeit der Freyheit mit der Naturcauſſalität vertrage, ſehr nahe

gekommen, ohne ſich doch ihrer zu bemächtigen. Daß er ſie verfehlte, lag in ſeiner mangelhaften Unterſcheidung des Verſtandes und der Sinnlichkeit, die er nicht als ſpecifiſch verſchiedene Erkentnißquellen betrachtete. Er verſetzte alſo auch das freye Vernunftweſen in die Zeit, und in der Zeit kann daſſelbe nicht als unabhängiger Grund einer Reihe von Wirkungen vorgeſtellt werden. Nur als Ding an ſich iſt das freye Vernunftweſen von der Zeit unabhängig.

§. 570.

Die Vernunft an ſich ſelbſt, als göttliches Product, iſt zu moraliſchen Vergehungen nicht fähig; ſondern es iſt die mit ihr im Körper verbundene unvernünftige Seele, das Princip des thieriſchen Lebens und der Empfindung, die Mutter der Begierden und Leidenſchaften, welche auch die vernünftige Seele zum Böſen verleitet und fortreißt. Da inzwiſchen die Gottheit hierbey doch immer als Urheber des Böſen erſchien, ſofern ſie das Vernunftſubject mit der thieriſchen materiellen Seele verband, ſo bedurfte die Möglichkeit des Böſen noch einer beſondern Aufklärung. Die Art, wie Plotin dieſe gab, ſtimt ſo ziemlich mit den neuern Verſuchen zuſammen, und iſt eben ſo mislungen, wie dieſe. Der göttliche Verſtand muß alles

alles Denkbare umfaſſen, und folglich auch alle mögliche Arten von Seelen denken. Nun aber müſſen dieſe Seelen, ſofern ſie Erzeugniſſe der Gottheit ſind, und auch ſelbſt mehrere Formen der Seelen darſtellen, durch beſondere Eigenſchaften ſich von der Gottheit unterſcheiden. Ihr Weſen beſteht alſo nicht in der bloſſen Denkkraft, ſondern es ſind ihnen auch niedere Seelenkräfte eigen, die ſich der Materie mehr nähern, daher auch die Einflüße der Materie aufnehmen, und durch dieſe wiederum die vernünftige Seele verderben. Noch auffallender, als dieſe, iſt eine andre Erklärung, welche Plotin von der Urſache der Verbindung der vernünftigen Seele mit der Materie gibt. So wie der göttliche Verſtand die Seelen als von ſich ſelbſt verſchieden denkt, ſo denken auch die Seelen ſich ſelbſt als vom göttlichen Verſtande verſchieden. Dieſe Idee der bloſſen Verſchiedenheit vom göttlichen Verſtande denken die Seelen immer lebhafter, und ſo erwächſt nach und nach ſelbſt ein Streben in ihnen, ſich überhaupt vom göttlichen Verſtande zu trennen, und eigenmächtiger und ſelbſtſtändiger zu werden. Nun iſt aber der Seele keine andere Tendenz, ſofern ſie ſich einmal vom Intellectualen loswinden will, übrig, als zur Materie hin; dieſe iſt der einzige äuſſere Gegenſtand, zu welchem ſie ſich hinneigen kann, und ſo neigt ſie ſich auch wirklich zur Materie,

und versinkt in den Körper. Die niedern Seelenkräfte aber gehn nach dem Gesetze einer stufenweisen Entwickelung niederwärts, die in der Natur eines jeden Wesens liegt, aus der denkenden Seele hervor. So entspringen die Einbildungskraft, das Empfindungsvermögen, das Lebensprincip, nach einander aus dem Vernunftsubjecte. Diese sind der Materie immer verwandter, beziehen sich auf den Körper, und müssen sich also auch mit einem Körper verbinden. Plotin hat hier die logische Entwickelung untergeordneter Begriffe aus einem höhern mit der realen Entwickelung von Substanzen aus einer Substanz, in welcher jene ihrem Grunde nach nicht enthalten seyn können, verwechselt. Auch sind die vorherigen Sätze: Es müßten so viel Arten von Seelen wirklich existiren, als durch den göttlichen Verstand gedacht werden — das Denken der Seele als eines vom göttlichen Verstande verschiednen Subjects, erzeuge ein Verlangen sich wirklich zu trennen und der Materie zu nähern — ganz willkührliche Behauptungen.

§. 571.

Die Seele als Vernunftsubject ist auch unsterblich. Plotin konte dies schon unmittelbar aus seinem Begriffe derselben folgern;

er

er ſtellt aber noch beſondere Gründe zum Beweiſe der Unſterblichkeit auf: Erſtlich: Die Seele iſt eine unkörperliche Subſtanz, die nicht ſinnlich wahrgenommen werden kann. Sie iſt als Vernunftweſen, und in ihrer Abſonderung vom Körper vorgeſtellt, das Vortrefflichſte, was ſich in der Schöpfung denken läßt. Das Vortrefflichſte hienieden kann aber nicht in einer Subſtanz wohnen, deren Natur den Untergang mit ſich führt. Auch beweiſt der Zuſtand des Bewußtſeyns beym reinvernünftigen Denken eine ganz andre Art von Exiſtenz, als wie diejenige, die im Zuſtande bloßer körperlicher Gefühle ſtatt findet. Bey jenem hat man ſich vom Körper, von aller Materie, losgeriſſen; man fühlt ſich in die Region des Intellectualen verſetzt, wo man nur das Ewig wahre und Ewig wirkliche durch die ewig wirkliche Kraft der Seele denkt, und der Gottheit gleich iſt. Zweytens: Dasjenige, dem vermöge ſeiner weſentlichen Natur das Leben zukommt, kann auch dieſes Leben nicht verlieren. Das Leben gehört zu ſeinem Weſen, iſt mit dieſem identiſch, und kein fremder Zuſatz, der wieder von ſeinem Weſen getrennt werden könte. Ein ſolches Weſen iſt alſo unſterblich. Es giebt aber dergleichen Weſen und muß ſie geben aus folgenden Gründen. Alles Leben iſt entweder urſprünglich, oder abgeleitet; oder einiges Leben iſt urſprünglich,

und einiges iſt abgeleitet. Abgeleitet würde das Leben einer Subſtanz ſeyn, falls ſie daſſelbe von einer andern empfangen hätte; urſprünglich würde es ſeyn, wenn es in ihr ſelbſt und in ihrem eignen Weſen gegründet wäre. Nun kann aber doch nicht alles Leben überhaupt abgeleitet ſeyn; denn da würde zuletzt das Princip des Lebens immer vermißt werden. Demnach muß ein urſprüngliches Leben exiſtiren. Ein ſolches hat die Seele. Dieſe iſt lebend durch ihr Weſen ſelbſt; ſie hat das Princip der Bewegung in ſich. Sie iſt folglich unſterblich. Drittens: Wären alle Seelen vergänglich, ſo würde, da alle Bewegung in der Welt von lebenden und beſeelten Weſen ausgeht, auch längſt alle Bewegung aufgehört haben; denn das Princip derſelben wäre vernichtet. Wollte man aber die Vergänglichkeit einiger, und die Fortdauer anderer Seelen, ſtatuiren, ſo wäre kein zureichender Grund da, warum einige fortdauerten, und andere vergänglich wären. Eine jede wäre doch ſo gut, wie die andere, als Princip des Lebens und der Thätigkeit in der Welt zu betrachten. Viertens: Die Erkentniß des Menſchen wird nicht erſt urſprünglich von ihm in dieſem Leben erworben, ſondern ſie beruht auf einer Reminiscenz aus einem vorherigen Zuſtande. Nun gehört aber die Erkentniß zum Weſen der Seele, und dieſe ſelbſt iſt alſo unvergänglich.

lich. **Fünftens:** Die Seele iſt ſchlechthin einfach; ſie beſteht nicht aus mehr Theilen, wie der Körper, und iſt folglich auch nicht zerſtörbar, wie dieſer. Eben ſo wenig iſt ſie, wie der Körper, aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Sie iſt eine reine unveränderliche Form ſelbſt. Bey den Körpern können Materie und Form von einander getrennt werden, und daher iſt die Materie einer Verwandlung fähig; bey der Seele aber findet eine ſolche Verwandlung nicht ſtatt, weil keine Materie da iſt, von der die Form getrennt werden könte; die Seele iſt alſo keiner Veränderung ihres Weſens und keines Unterganges fähig. **Sechstens:** Den Thieren und Pflanzen kommen ebenfalls Seelen zu. Dieſe ſind nicht ſpecifiſch von den menſchlichen Seelen verſchieden; ſondern nur dem Grade nach. Die Thier und Pflanzenſeelen ſind demnach auch für ſich beſtehende Subſtanzen, unkörperlich und untheilbar, und unſterblich, wie die menſchlichen Seelen.

Daß die hier vom Plotin gebrauchten theoretiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele keine Bündigkeit haben, bedarf kaum einer Erinnerung. Der erſte beruht auf der angenommenen Analogie der Vernunft mit göttlichen Eigenſchaften. Dieſe berechtigt gar nicht zu einem Schluße auf die Einartigkeit der menſchlichen Seelenſubſtanz und

der Gottheit, ſo wie ſich überhaupt nicht aus einem Attribute der Seele auf ihre Subſtanz ſelbſt ſchließen läßt. Bey dem zweyten wird vorausgeſetzt, daß Leben und Seele identiſch ſind, jenes alſo nicht aufgehoben werden kann, ohne daß dieſe zugleich aufgehoben wird. Die Vorausſetzung iſt unerwieſen; ſie kann aber immerhin zugegeben werden, und die Unvergänglichkeit der Seele folgt dennoch nicht daraus. Es folgt nur, daß das Leben nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich die Seele aufzuheben; nicht aber, daß die Seele wirklich fortdauern werde. Der dritte Beweis verliert ſeine Kraft, ſobald angenommen wird, daß neben dem Abgange der vorhandenen Seelen wieder neue Seelen in's Daſeyn kommen, und dadurch das Deficit erſetzt wird. Dann würde das Ausſterben aller Seelen, und mit ihm das gänzliche Aufhören aller Bewegung und Thätigkeit wegfallen. Der vierte Beweis hängt mit der Platoniſchen Hypotheſe zuſammen, daß die Seelen ſchon vor dieſem Leben exiſtirten, und ſich in dem Vorzuſtande die Kenntniß der Ideen erwarben, an welche ſie nach und nach durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erinnert werden, ſo daß alſo unſer ganzes dermaliges ſogenanntes Wiſſen und Lernen nichts weiter, als eine Reminiscenz iſt. Jene Hypotheſe iſt aber in ihren Gründen unhaltbar, und eben deswegen iſt es auch der auf ſie gebaute Beweis der Unſterblichkeit. Der fünfte Beweis gründet ſich auf die Vorausſetzung der abſoluten Einfachheit der Seele, die uner-

unerwieſen iſt, und wenn ſie auch erwieſen wäre, doch die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder eines gänzlichen Unterganges nicht zur nothwendigen Folge hat. Die Identität der Thier- und Pflanzenſeelen mit den menſchlichen, zumal ſofern die letztern Vernunftſubjecte ſind, läßt ſich auch nicht behaupten.

§. 572.

Die vernünftige Seele wird durch das Sittengeſetz, das in ihrer Natur liegt, zur Tugend beſtimt, und nach dem Maaße ihrer Würdigkeit richtet ſich das Maaß ihrer Glükſeligkeit. Auf das Verdienſt folgt dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit gemäß Belohnung, ſo wie auf die moraliſche Schuld Strafe folgt. Die tugendhafte Seele kehrt nach dieſem Leben in ihren urſprünglichen Zuſtand zurück, lebt vereinigt mit der Gottheit, und iſt ſelig, wie dieſe, doch ohne die ſinnlichen Gefühle des Angenehmen, deren ſie nur durch ihre Verbindung mit dem Körper fähig iſt, die aber die Seele an und für ſich nicht haben kann. Hingegen die Seelen der Böſen werden nach dem Tode in allerhand Körpern umhergetrieben, und dieſer Zuſtand in verſchiedenen Körpern iſt mehr oder weniger für ſie peinlich, je nachdem ſie durch ihre Verbrechen

ganz in ſie verwandelt werden, was nicht geſchehen darf; die Seele muß demnach den Körper in beſtändiger Thätigkeit erhalten, damit er ſie zwar immer ſuche, aber niemals ganz erreiche. Dieſe beſtändige Thätigkeit der Materie wird aber durch die Kreisbewegung des Himmels bewirkt. Warum das Seelenprincip des Himmels ſich gerade im Kreiſe bewege, bemühte ſich Plotin ebenfalls deutlicher zu machen, als von ſeinen Vorgängern, namentlich dem Ariſtoteles, geſchehn war. Das oberſte Princip iſt das Gute. Dieſes befindet ſich im Mittelpuncte alles Vorhandenen. Der oberſte Theil der Seele iſt die Vernunft, und er bewegt ſich zunächſt um das oberſte Weltprincip, das Gute, herum. An die Vernunft grenzt der empfindende Theil der Seele; dieſer richtet ſich in ſeiner Bewegung nach dem höhern Theile der Seele, und dreht ſich alſo gleichfalls in einem entfernteren Kreiſe um den Mittelpunct, das Weltprincip. Auf den empfindenden Theil der Seele folgt der vegetirende. Dieſer befolgt in ſeiner Bewegung dieſelbe Direction, und ſo iſt die Bewegung der Weltſeele überhaupt im Kreiſe, erklärt. Die Weltſeele iſt durch die ganze Natur verbreitet, und kein Körper iſt ohne dieſelbe. Sie iſt der Quell der Wärme, die ſie durch die Sonne über unſere Erde verbreitet, des Lebens, der Bewegung,

und

und dadurch der Form der Welt überhaupt. Die Veränderung kann aber nichts weiter, als die Form der Materie angehn; das Subject derſelben bleibt immer unverändert. Denn die Veränderung in der Körperwelt ſelbſt wird durch die Sinne bewährt; ein Element wird in das andere verwandelt, bliebe nun das Subject der Materie nicht daſſelbe, ſo würde das eine Element, indem es in das andere verwandelt würde, in Nichts übergehn, was doch nicht geſchieht und geſchehen kann. Die Materie an ſich, mit bloſſer Hinſicht auf ihr Subject, iſt aller Qualitäten beraubt. Sie liegt, als dieſelbe Materie, bey allen verſchiedenen Arten von Körpern zum Grunde, und kann folglich keine Eigenſchaften enthalten, die in irgend einer beſondern Art der Körper, oder in einem einzelnen Körper vorkommen; ſie würde dadurch ſelbſt ein beſtimter Körper, oder ein Körper von beſtimter Art werden, und könte nicht das materielle Subſtrat für alle mögliche körperliche Form abgeben; vielmehr hätte ſich die Gottheit bey der Bildung der Welt nach der ſchon beſtimten Form der Materie richten müſſen. Die Materie iſt demnach ohne alle Ausdehnung; ſie iſt weder dicht, noch dünne; weder ſchwer, noch leicht; weder kalt, noch warm; ſie hat keine Farbe, und iſt alſo für den Sinn durchaus nicht unterſcheid-

ſcheidbar. Da Plotin, wie ſeine Vorgänger, ſich hierdurch in einen Widerſpruch verwickelt fühlte, weil er einerſeits der Materie alle Qualitäten entzog, wodurch ſie erkennbar geworden wäre, und andererſeits doch die Materie für ein erkennbares Etwas annahm; ſo erklärte er ſie ſchlechthin für etwas Unkörperliches; räumte ihr keine Wirklichkeit, (zu welcher auch die Form gehört), ein, und nannte ſie ein ἐκ ον, nicht als ob ſie Nichts ſey, ſondern weil ihr gar keine Form, ohne welche die erkennbare Wirklichkeit nicht ſtatt findet, zukomme. Aus dieſer intelligibeln Urmaterie aber entſteht der Körper, ſobald jene mit der Form in Verbindung geſetzt wird; ohne die Form iſt ſie demnach kein Körper. Plotin dachte nicht daran, daß die Diſtinction des ἐκ ον, in dem Sinne, den er ihm beylegte, und des Nichts, nur erträumt ſey, und keinen realen Unterſchied begründe. Da er dies inzwiſchen ahndete, wiewohl nicht ganz deutlich dachte, ſo bemühte er ſich, ſeinen Begriff der Materie durch anderweitige Merkmale wo nicht zur beſtimmten Erkennbarkeit, doch zur beſtimten Denkbarkeit, zu erheben. Da die Materie, aller Qualitäten beraubt, etwas Unbeſtimtes iſt, ſo nahm er ſie für das Unbeſtimte ſelbſt. Im Verſtande laſſen ſich doch Form und Materie trennen; wird alſo der Begriff der Form aufgehoben, ſo bleibt auf jeden Fall der Begriff der Materie

rie übrig. Auch mit einem Gleichniße half ſich Plotin. Er verglich die Materie mit der Finſterniß. Durch dieſe iſt nicht alle Vorſtellung von Gegenſtänden aufgehoben, und eben ſo iſt auch der Begriff der abſoluten Materie nicht ohne alles Object. Dieſe Argumentation des Plotin befreyte ſeinen Begriff der Materie eben ſo wenig, wie die übrigen, von den mit ihm verknüpften dialektiſchen Schwierigkeiten. Er verwechſelte den Act des Vorſtellens mit dem Gegenſtande des Vorſtellens. Ein ganz unbeſtimtes Object iſt gar kein Object, und der Begriff der abſoluten Finſterniß iſt eine bloß logiſche Verſtandesthätigkeit, der aber kein Gegenſtand entſpricht. Die Begriffe, Materie und Form, haben nur in Relation gegen einander Bedeutung; auſſer derſelben, einzeln für ſich genommen, ſind ſie ſchlechthin unverſtändlich.

§. 555.

Nach dem Obigen beſtimte nun Plotin den Begriff der Materie an und für ſich überhaupt auf folgende Weiſe: Die Materie iſt ein Etwas; aber kein wirkliches Ding; ſie iſt nur ein Schatten vom Daſeyn, von Qualität und Quantität; ſie iſt etwas Ruhendes, ohne die wirkliche Eigenſchaft der Ruhe; ſie kann an

ſcheidbar. Da Plotin, wie ſeine Vorgänger, ſich hierdurch in einen Widerſpruch verwickelt fühlte, weil er einerſeits der Materie alle Qualitäten entzog, wodurch ſie erkennbar geworden wäre, und andererſeits doch die Materie für ein erkennbares Etwas annahm; ſo erklärte er ſie ſchlechthin für etwas Unkörperliches; räumte ihr keine Wirklichkeit, (zu welcher auch die Form gehört), ein, und nannte ſie ein ἐκ ὄν, nicht als ob ſie Nichts ſey, ſondern weil ihr gar keine Form, ohne welche die erkennbare Wirklichkeit nicht ſtatt findet, zukomme. Aus dieſer intelligibeln Urmaterie aber entſteht der Körper, ſobald jene mit der Form in Verbindung geſetzt wird; ohne die Form iſt ſie demnach kein Körper. Plotin dachte nicht daran, daß die Diſtinction des ἐκ ὄν, in dem Sinne, den er ihm beylegte, und des Nichts, nur erträumt ſey, und keinen realen Unterſchied begründe. Da er dies inzwiſchen ahndete, wiewohl nicht ganz deutlich dachte, ſo bemühte er ſich, ſeinen Begriff der Materie durch anderweitige Merkmale wo nicht zur beſtimmten Erkennbarkeit, doch zur beſtimten Denkbarkeit, zu erheben. Da die Materie, aller Qualitäten beraubt, etwas Unbeſtimtes iſt, ſo nahm er ſie für das Unbeſtimte ſelbſt. Im Verſtande laſſen ſich doch Form und Materie trennen; wird alſo der Begriff der Form aufgehoben, ſo bleibt auf jeden Fall der Begriff der Materie

rie übrig. Auch mit einem Gleichniße half ſich Plotin. Er verglich die Materie mit der Finſterniß. Durch dieſe iſt nicht alle Vorſtellung von Gegenſtänden aufgehoben, und eben ſo iſt auch der Begriff der abſoluten Materie nicht ohne alles Object. Dieſe Argumentation des Plotin befreyte ſeinen Begriff der Materie eben ſo wenig, wie die übrigen, von den mit ihm verknüpften dialektiſchen Schwierigkeiten. Er verwechſelte den Act des Vorſtellens mit dem Gegenſtande des Vorſtellens. Ein ganz unbeſtimtes Object iſt gar kein Object, und der Begriff der abſoluten Finſterniß iſt eine bloß logiſche Verſtandesthätigkeit, der aber kein Gegenſtand entſpricht. Die Begriffe, Materie und Form, haben nur in Relation gegen einander Bedeutung; auſſer derſelben, einzeln für ſich genommen, ſind ſie ſchlechthin unverſtändlich.

§. 555.

Nach dem Obigen beſtimte nun Plotin den Begriff der Materie an und für ſich überhaupt auf folgende Weiſe: Die Materie iſt ein Etwas; aber kein wirkliches Ding; ſie iſt nur ein Schatten vom Daſeyn, von Qualität und Quantität; ſie iſt etwas Ruhendes, ohne die wirkliche Eigenſchaft der Ruhe; ſie kann an

und für sich nicht wahrgenommen werden, und daher entschwindet sie den Blicken dessen, der sie wahrzunehmen sich bestrebt, ob sie gleich (als intelligibel) vorhanden ist; sie ist für alles Entgegengesetzte empfänglich, groß und klein, mehr und weniger, danach man sich dieselbe mit diesem oder jenem Merkmale denkt. Die größte Schwierigkeit aber erhob sich nun durch die Frage: wie die Materie, die doch an und für sich kein wirkliches Ding (ἐκ ὄν) seyn sollte, durch die Vereinigung mit der Form zu einem wirklichen Dinge werden könne? Denn die Materie bleibt doch immer, was sie ist, auch wenn sie mit der Form verbunden wird. Plotin erklärte, um die Schwierigkeit zu heben, die Materie gerahehin für unvergänglich. Er berief sich zuvörderst auf den allgemeinen Sprachgebrauch. Wenn etwas Warmes kalt wird, so sagen wir nicht, daß die Materie (das Subject) vergeht, sondern nur, daß das Warme vergehe. Es bleibt auch bey aller Verwandlung der Qualität ein gewisses Materiale übrig. Die Materie selbst kann nicht gänzlich untergehen; die Möglichkeit ihres Ueberganges in ein Nichts ist undenkbar. Bey diesem Raisonnement widersprach Plotin sich abermals selbst. Er räumte der Materie eine beständige Veränderlichkeit ein; oder legte ihr wenigstens die Empfänglichkeit für die Veränderung durch die Verbindung mit der

Form

Form bey. Ein veränderliches Subject aber, das dennoch unvergänglich ſeyn ſoll, iſt ein ſich ſelbſt aufhebender Begriff. Ferner, wenn die Materie auch nach der Verbindung mit der Form dieſelbe bleibt, ſo iſt die Form alles Wirkliche; und die Materie iſt nichts, indem ſich nicht anzeigen läßt, weder, was die Materie vor der Verbindung mit der Form war, noch, was ſie nachher iſt. Plotin ſuchte nun zwar dieſem Widerſpruche zu begegnen. Er behauptete die Empfänglichkeit der Materie für Veränderungen, ohne daß ſie darum ſelbſt verändert würde. So nehme der Spiegel die in ihm vorgeſtellten Gegenſtände auf, ohne etwas davon zu leiden, oder ſelbſt dadurch verändert zu werden; das Wachs nehme die Figuren auf, und bliebe nichts deſto weniger, was es ſey. In der That beharrt das Subject, als Kategorie des Verſtandes, im Begriffe immer, während die Accidenzen an ihm wechſeln, und das war es auch, was den Plotin verführte, der Materie, getrennt von der Form, doch immer eine denkbare Realität zuzuſchreiben, ob ſie gleich vor der ſinnlichen Wahrnehmung verſchwand. Aber, was ſich doch durchaus nicht bewähren ließ, war die Realität der abſoluten Materie, als Subject, für die Sinne, und dieſe ſuchte Plotin auf die obige Weiſe darzuthun, um ſeine Philoſophie mit der

Erfahrung in Harmonie zu bringen. In der Erfahrung bleibt freylich die Materie unverändert in manchen Fällen, auch nach Annahme dieſer und jener Qualitäten; aber ob ſie es in allen Fällen bleibe, war die Frage; und wenn ſie es nicht bleibt, wie ſich dabey die Unvergänglichkeit der Materie behaupten laſſe? oder, wenn ſie es bleibt, wie alle Wirklichkeit der Dinge auf die bloſſe Form zurückgeführt werden könne? Wird inzwiſchen die Materie, als aller Qualitäten beraubt, vorausgeſetzt, ſo können ihr auch keine Kräfte zukommen. Sofern alſo die Materie Qualitäten empfängt, müſſen dieſe in der Thätigkeit eines andern Princips auſſerhalb der Materie ihren Grund haben. Die Figur des Wachſes entſpringt nicht aus dem Wachſe ſelbſt, ſondern aus einem Etwas auſſer demſelben. Es iſt demnach die Form, welche der Materie alle möglichen Qualitäten mittheilt. Sogar die Ausdehnung iſt der Materie nicht urſprünglich eigen; ſondern, wenn ſich die Form mit der Materie zu einem beſtimten Körper verbindet, ſo giebt ſie ihr zugleich die Ausdehnung, welche zu dieſem Körper nothwendig erfodert wird.

Das Syſtem des Plotin, ſo weit es bisher entwickelt iſt, war freylich auf ein ſchwärmeriſches Princip (die Ekſtaſe) gegründet, und

und führte auch am Ende zur Schwärmerey, zur Theurgie und Magie, hin. Inzwiſchen aus dem Geſichtspuncte der kritiſchen Philoſophie beurtheilt, verdient es gerade durch jenes Princip, und durch die Conſequenz in den Folgerungen daraus, eine beſondere Aufmerkſamkeit. Was Plotin Ekſtaſe nennt, war im Weſentlichen nichts anders, als was die Neuern verſtehn, wenn ſie eine gänzliche Zurückziehung auf das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, und was darin vorgeht, zur Bedingung des Philoſophirens machen. Nur hatte Plotin von dem Weſen der reinen Vernunft, der Möglichkeit einer Realerkentniß durch ſie, und ihrer Beſchränktheit auf das Gebiet der Erfahrung, keinen Begriff. Er verwechſelte alſo die exaltirte Phantaſie mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn, und glaubte durch dieſes zu einer Erkentniß von Gegenſtänden zu gelangen (z. B. zur reinen Anſchauung der Gottheit), die nur nichtige Geburten jener waren. Eben dadurch ging ſein Princip von Schwärmerey aus, und begründete Schwärmerey. Demungeachtet war es doch auch nicht immer die exaltirte Phantaſie, welche den Gang der philoſophiſchen Speculation des Plotin regierte. Sein philoſophiſches Syſtem iſt ein Intellectualſyſtem, das nur dadurch bald ein widerſinniges, bald ein ſchwärmeriſches Anſehn bekomt, daß er den Antheil der Erfahrung und der reinen Vernunft an der Erkentniß nicht gehörig unterſchied, daher in die reine Vernunft übertrug, was der Erfah-

rung gebührt, und umgekehrt, und Gegenstände jenseit aller Erfahrung durch reine Vernunft zu erkennen wähnte. So mußte sein System ebenfalls, wie die Systeme seiner Vorgänger, in einen Widerstreit mit der Vernunft, und mit der Erfahrung gerathen. Daß er alles Vorhandne aus Einem Principe herleitete, lag in der Tendenz der Vernunft zur Einheit; er fehlte nur in der Art der Ableitung, und über diese ist man ja gegenwärtig in der philosophischen Welt noch nicht einig. In der weitern Entwickelung seines Systems hat Plotin das Verdienst, die sogenannten ontologischen Begriffe viel schärfer gefaßt zu haben, als seine Vorgänger. Er behandelte überhaupt die Metaphysik mehr, um mich so auszudrücken, in dem Gebiete, in welchem sie allein heimisch seyn könte, wenn es wirklich eine Metaphysik der Dinge, und ein eignes Gebiet derselben gäbe. Seine Bemühungen, sich aus der Dialektik der Vernunft zu befreyen, in welche er sich verwickelt fühlte, den Widerstreit seiner Philosophie aus Begriffen mit den Thatsachen der Erfahrung aufzulösen, beweisen einen ungemeinen Scharfsinn, so wenig sie ihm auch gelungen sind. Er deckte manche Schwierigkeiten dabey auf, die Plato und Aristoteles nicht einmal geahndet, oder zum mindesten nicht berührt hatten, und zeigte, wie sich denselben nach seiner Meynung ausweichen lasse. Am bemerklichsten ist dies bey der Lehre vom Verhältnisse der Materie zur Form. Den Begriff der

Qua-

Qualitätenloſigkeit der Materie hielt er feſter, als alle Metaphyſiker vor ihm. Er gieng ſo weit, auch den Raum in den Begriff der Form aufzunehmen, wo denn allerdings der große Zweifel übrig blieb, was die Materie als Ding an ſich ſey?

§. 557.

Plotin nahm zur Erklärung des Univerſums drey verſchiedene Realitäten an: die Materie, die Form, und das aus dieſen beyden Zuſammengeſetzte, den Körper. Alle drey Realitäten begriff er unter dem gemeinſchaftlichen Namen der Subſtanz zuſammen. Er verſtand Subſtanz in der Ariſtoteliſchen Bedeutung des Worts. Sie iſt dasjenige, was nicht in einem Subjecte iſt, noch von einem Subjecte prädicirt wird, ſondern was durch ſich ſelbſt iſt (das Subſtrat ſchlechthin, kein Prädicat). Die Materie iſt Subſtanz, wiewohl die ſchlechteſte oder uneigentlichſte Subſtanz, weil ſie ohne die Form nichts Wirkliches iſt. Die Form iſt in der Materie, aber nicht in der Materie, als in einem Subjecte, oder als Prädicat derſelben; ſondern ſie iſt ein Theil des aus der Materie und Form Zuſammengeſetzten. Sie iſt alſo ebenfalls Subſtanz, wie die Materie, und

zwar ſo fern ſie das Princip iſt, mittelſt deſſen die Materie zu einer beſtimten Wirklichkeit erhoben wird, iſt ſie die edlere vorzüglichere Subſtanz. Der Begriff des **Körpers** trifft mit dem gemeinen Begriffe der Subſtanz zuſammen. Die **Form** iſt das Princip der Thätigkeit, und folglich auch das Princip des Lebens überhaupt. Der Körper, als bloße Materie betrachtet, enthält kein Leben in ſich. **Plotin** beweiſt dieſes aus der Theilbarkeit des Körpers, als ſolchen. Dasjenige, welches keinen Raum erfüllt, und in keinem Andern ſich befindet, als Theil eines Ganzen, iſt untheilbar. Hingegen dasjenige, deſſen Theil weder mit den übrigen Theilen, noch mit dem Ganzen einerley iſt, und deſſen Theil kleiner iſt, als das Ganze, iſt theilbar. Alle Theile des Ganzen aber haben im Ganzen ihren beſtimten Ort, und keiner kann an der Stelle des andern ſeyn. Nun iſt das Leben entweder in allen Theilen des Körpers, oder in einigen, oder in einem. Wird angenommen, daß das Leben in allen Theilen des Körpers liege, ſo giebt man zu, daß es nicht in der Zuſammenſetzung ſeinen Grund habe, und dieſe macht doch erſt die elementariſchen Theile zum Körper; nicht zu gedenken, daß der Erfahrung gemäß kein elementariſcher Theil des Körpers Leben enthält, mithin auch der Körper durch die Zuſammenſetzung

ſetzung der Elemente das Leben nicht gewinnen kann. Wird aber angenommen, daß das Leben in einem oder in einigen Theilen des Körpers wohne, ſo konnt es ihm wiederum nicht als zuſammengeſetztem Körper zu. Dieſe Argumentation für die Exiſtenz eines geiſtigen Lebensprincips hat noch itzt ihren Werth.

§. 558.

Der Begriff der Form war beym Plotin dem Begriffe der Materie geradehin entgegengeſetzt. Die erſtere iſt ihm ein bloß geiſtiges Princip, das abſolut untheilbar iſt. Gleichwohl ſtellt ſie Plotin als ein Lichtweſen dar, ſo wie er im Gegentheile die Materie als die Finſterniß charakteriſirt. Dieſe Bilder waren aus der Orientaliſchen Philoſophie entlehnt. Der Widerſpruch zwiſchen dem abſolut Einfachen, wie doch das geiſtige Princip ſeyn ſollte, und dem Lichte, als einer materiellen Subſtanz, wurde von dem Plotin und den orientaliſchen Philoſophen überhaupt nicht bemerkt. Eine richtige auf genauere Unterſuchung gegründete Theorie des Lichts war damals noch nicht vorhanden; man hielt alſo wirklich das Licht für dasjenige Object, was dem Begriffe des Einfachen oder Geiſtigen entſpräche; und dieſe Meynung wur-

de dadurch unterſtützt, daß die überſpannte Phantaſie, wenn ſie den leeren Begriff des Geiſtigen zu realiſiren ſtrebt, auf das Bild des Lichtes geräth. Manche andere Eigenſchaften des Lichtes, daß es die urſprüngliche objective Bedingung aller Vorſtellbarkeit äuſſerer Gegenſtände iſt, daß es die ſchnellſte Bewegung hat, das es ſich am beſten zum Attribute des vollkommenſten Weſens, der Gottheit, zu ſchicken ſcheint, mochten auch das ihrige dazu beytragen, daß man das Licht mit dem Geiſtigen verwechſelte, oder vielmehr dem Lichte ſelbſt alle Merkmale des Geiſtigen beylegte. Das Princip der Form iſt alſo beym Plotin die von den ältern Philoſophen ſogenannte Weltſeele. Sie iſt der Quell der Vernunft, ſo wie aller in der Welt verbreiteten vernünftigen Weſen. Hierin ſtimte Plotin mit ſeinen Vorgängern, namentlich dem Plato, überein. Er wich aber von dieſem ab in Anſehung des Urſprungs der niedern Seelenkräfte, der Sinnlichkeit, der Phantaſie, des Gedächtniſſes, der Begierden und Affecten. Plato leitete dieſe letztern nicht aus der göttlichen Weltſeele her, ſondern aus der Materie, und dem urſprünglichen in dieſer befindlichen Bewegungsprincipe, der rohen Weltſeele. Daher ließ er auch dieſe niedern Seelenvermögen mit dem Tode des Körpers aufhören. Plotin aber ſuchte den letztern die-

dieſelbe Quelle mit dem vernünftigen Weſen der Seele zu vindiciren. Die Natur der vernünftigen Seele beſteht im Denken. Dieſes iſt ein innerer Act, zu dem äuſſere Empfindung nicht weſentlich gehört, und demnach iſt der Seele ein äuſſeres Empfindungsvermögen nicht nothwendig. Die Empfindung iſt die Wahrnehmung körperlicher Veränderungen; der Körper drückt ſeine Formen in die Seele ab; oder die Seele muß durch die Empfindung dem Empfundnen verähnlicht werden, ſey es nun, daß ſie unmittelbar dieſem ähnlich wird, oder mit einem ihm Aehnlichen in naher Verbindung ſteht, wenn überhaupt die äuſſere Empfindung möglich ſeyn ſoll. Es kann aber die Seele nicht unmittelbar dem Empfundenen ähnlich werden, ſo wenig, wie der Punct einer Linie, oder eine empfindbare Linie einer intelligibeln. Alſo muß die Seele mit Etwas in Verbindung ſtehn, durch deſſen Vermittelung ſie das Empfundene in ſich aufnimt, d. i. empfindet. Das vermittelnde Etwas ſind die körperlichen Organe, und ohne dieſe kann demnach keine Empfindung entſtehn.

§. 559.

Das Bedürniß körperlicher Organe für die äuſſere Empfindung gilt inzwiſchen nur

von

von den menſchlichen und thieriſchen Seelen. Der Weltſeele legte Plotin andere Prädicate bey, die eine beſondere Erwägung verdienen. Dieſer komt überhaupt keine äuſſere Empfindung zu, weil die Weltſeele das ganze Weltall durchdringt und erfüllt, alſo nichts auſſerhalb der Weltſeele oder der Welt vorhanden iſt, was von der Weltſeele äuſſerlich empfunden werden könte. Gleichwohl hat doch die Weltſeele Empfindung; nur daß dieſe Empfindung eine innere (συναισθησις) iſt, vermöge deren ſie ſich aller der Veränderungen bewußt wird, die ſich in der Welt ereignen. Plotin zog hieraus die merkwürdige Folgerung, daß die Weltſeele ſowohl, als die Seelen der Geſtirne, eben weil ſie alles gewahr würden, was innerhalb des Bezirkes ihrer Wirkſamkeit vorgehe, auch die Gebete der Menſchen vernehmen. Soferne aber die Weltſeele kein Vermögen der äuſſern Empfindung hat, hat ſie auch kein Gedächtniß. Das Weſen der Weltſeele iſt Denken, und dieſes iſt bey ihr nicht der Veränderlichkeit unterworfen; iſt überhaupt bey ihr kein Act, der in der Zeit vorginge, und der Succeſſion empfänglich wäre. Die Weltſeele denkt Alles, was iſt, war, und ſeyn wird, in demſelben Acte. Sie kann alſo keine Erinnerung, kein Gedächtniß haben, indem ſie beyder durchaus nicht bedarf. Das Denken

ken der menſchlichen Seele iſt freylich an die Zeit gebunden, ſo wie alle Thätigkeit derſelben ſich in die vergangne, gegenwärtige und künftige eintheilen läßt; dieſes gilt aber nicht von der Weltſeele, deren Wirkſamkeit auf keine Weiſe durch den Körper bedingt oder beſchränkt wird. Aus eben dem Grunde, aus welchem die Weltſeele über alle Veränderlichkeit erhaben iſt, iſt ſie auch frey von ſinnlichen Begierden, und von den Gefühlen des Vergnügens, wie des Schmerzes. Dieſe entſpringen ſämtlich nur aus der mit der menſchlichen und thieriſchen Seele verbundenen körperlichen Organiſation, welche bey der Weltſeele nicht ſtatt findet, obgleich dieſe auch die Welt zum Körper hat. Bey dieſer Verſchiedenheit, welche Plotin zwiſchen den Eigenſchaften der Weltſeele und denen der menſchlichen und Thierſeelen annahm, wurde es nothwendig, das Verhältniß dieſer zu jener noch genauer zu beſtimmen. Er erklärte zwar, wie ſeine ältern Vorgänger, die Weltſeele für den Quell aller übrigen ſeelenartigen Subſtanzen in der Welt, und ließ dieſe aus jener hervorgehn und in jene zurückkehren. Aber das Verhältniß der menſchlichen und Thierſeelen zur Gottheit dachte er ſich ganz anders, als wie ſeine Vorgänger gethan hatten. Die letztern nahmen eine numeriſche Verſchiedenheit der menſchlichen und Thierſee-

ſeelen, ſowohl unter einander ſelbſt, als in ihrer Beziehung zur Weltſeele an; jede Seele machte eine Subſtanz für ſich aus, denn ſie gleich aus der Weltſeele entſprungen war. Hingegen Plotin dachte ſich die Weltſeele zugleich mit den thieriſchen und menſchlichen Seelen als einen Inbegriff, bey dem zwar eine logiſche Verſchiedenheit ſtatt fände; aber keine ſinnliche numeriſche. So ſind im Verſtande die Begriffe verſchieden; aber ſie ſind nicht durch den Raum getrennt, nicht auſſer einander, und alſo nicht numeriſch verſchieden. Die Weltſeele drückt alſo immer eine Einheit aus, ob ſie gleich der Grund und Quell aller übrigen Seelenſubſtanzen in der Welt iſt. Alle Seelen ſind Producte der Weltſeele, und nichts deſto weniger mit ihr zur Einheit verbunden, ſo wie alle Begriffe Erzeugniße des Verſtandes ſind, und doch mit ihm einen und denſelben Verſtand ausmachen. Da Plotin ſelbſt die Unverträglichkeit dieſer ſeiner Behauptung mit der Selbſtſtändigkeit der menſchlichen und Thierſeelen in theoretiſcher Hinſicht fühlte; (denn an die Schwierigkeiten, die aus der praktiſchen Natur der menſchlichen Seelen gegen jene Behauptung hervorgehn, ſcheint er nicht einmal ernſtlich gedacht zu haben); ſo bemühte er ſich mit großer Anſtrengung ſeine Vorſtellungsart noch mehr zu verdeutlichen und zu begründen.

Wer-

Werden die Seelen, ſagt er, bloß für körperlich angenommen, ſo wäre der Inbegriff derſelben allerdings theilbar, und davon würde eine numeriſche Vielheit die nothwendige Folge ſeyn. Aber man könte doch die Körperlichkeit immer nur in Beziehung auf die Materie derſelben behaupten; nicht in Beziehung auf die Form. Vermöge dieſer Form der Seelen würde ſich dennoch ihre Vielheit mit der Einheit der Weltſeele vereinbaren laſſen. Die menſchlichen und thieriſchen Seelen ſind alsdenn ihrem Stoffe nach betrachtet eine Mannichfaltigkeit numeriſch verſchiedener Subjecte; ihrer Form nach betrachtet ſind ſie zuſammen die Weltſeele, und mit ihr Eins und dasſelbe. Nun muß aber zwiſchen der formellen Einheit der Seelen, und der numeriſchen Verſchiedenheit ihrer Subjecte eine nothwendige Verknüpfung ſeyn, und dieſe Verknüpfung bringt es mit ſich, daß, wo ein Theil iſt, auch das Ganze ſey, und wo das Ganze iſt, auch alle Theile ſich befinden. So läßt es ſich begreifen, wie alle Seelen aus Einer (der Weltſeele) entſpringen, und doch in dieſer Einen enthalten; wie die Weltſeele Eine ſeyn, und doch eine numeriſche Vielheit der Subjecte befaſſen könne. Daß Plotin die oben berührte Schwierigkeit hierdurch im geringſten nicht aus dem Wege räumte, iſt einleuchtend. Um die numeriſche

ſche Mannichfaltigkeit der Seelen herauszubringen, mußte er die Körperlichkeit derſelben der Materie nach annehmen, wodurch er ſeinem eigenen vorher aufgeſtellten Begriffe von der Seele als einem geiſtigen Weſen, widerſprach. Mit ſeiner Berufung auf den Unterſchied des Stoffes und der Form der Seelen, wovon jener eine numeriſche Verſchiedenheit der Subjecte nach ſich ziehe, dieſe gleichwohl die Einheit derſelben in der Weltſeele bewirke; die nothwendige Verknüpfung des Stoffes und der Form der Seelen aber das Verhältniß der Seelen zu Weltſeele überhaupt zur Einheit erhebe, bewirkte er nichts weiter, als daß er den Widerſtreit in den Behauptungen, der Einheit der Weltſeele und der numeriſchen Verſchiedenheit der menſchlichen und thieriſchen Seelen, noch beſtimter und auffallender zeigte. Inzwiſchen ſuchte Plotin noch von einer andern Seite jene Behauptungen mit einander auszugleichen. Er verglich die Einheit der Weltſeele, und die numeriſche Verſchiedenheit der einzelnen Seelen mit dem Begriffe einer Wiſſenſchaft uud ihrer Theile. Die Wiſſenſchaft, ſagte er, iſt ein Ganzes, und iſt in jeden Theile derſelben ganz enthalten. Denn aus jedem gegebenen Satze der Wiſſenſchaft kann das Vorhergehende und Folgende deſſelben abgeleitet werden, bis die geſamte Wiſſenſchaft

vol-

vollendet iſt; ohne den einen Theil könte die Wiſſenſchaft kein Ganzes ſeyn, weil jeder Theil zum Ganzen beyträgt und nothwendig iſt. Daß dies von uns nur dunkel eingeſehen wird, und eben daher kaum glaublich iſt, hat ſeinen Grund in der mit der Seele verbundenen körperlichen Organiſation, die nur eine partielle Auffaſſung erlaubt, und deswegen ſich leichter den Theil in dem Ganzen, als das Ganze in dem Theile vorzuſtellen vermag. Aber dieſes Gleichniß gewährt auch nur einen hinkenden Beweis. Die Wiſſenſchaft iſt ein intellectuales Ganze, und ſo läßt ſich das Ganze in dem Theile wohl denken, ſofern der Theil als ein Satz gegeben oder betrachtet wird, aus welchem das Uebrige analytiſch entwickelt werden mag. Von jedem Satze der Wiſſenſchaft kann es aber doch auch nicht ſchlechthin behauptet werden, daß in ihm, als einem Theile der Wiſſenſchaft, das Ganze enthalten ſey. In einem abgeleiteten untergeordneten Satze iſt das Princip deſſelben nicht enthalten; wohl aber jener Satz in dem Principe. Das Princip kann mit dem abgeleiteten Satze verbunden werden durch Syntheſis, nur nicht durch Analyſis, und in dieſem Falle iſt in dem Satze, als Theile, nicht das Ganze der Wiſſenſchaft enthalten, wiewohl er zu dem Ganzen, ſoferne dieſes

ſes in ſeinen einzelnen Theilen analytiſch vorgeſtellt wird, nothwendig gehört.

§. 560.

Je mehr Plotin ſeine Hypotheſe von der Identität der menſchlichen und thieriſchen Seelen mit der Weltſeele, und von der Nichtexiſtenz eines numeriſchen Unterſchiedes zwiſchen ihnen mit dem zuſammenhielt, was ihm die Erfahrung von dem menſchlichen und thieriſchen Seelenweſen, und den mannichfaltigen Aeuſſerungen deſſelben ſagte; deſto ſchwerer wurde es ihm, dieſelbe zu behaupten. Machen alle Seelen, die wir doch der Erfahrung nach numeriſch unterſcheiden, mit der Weltſeele in der Wirklichkeit nur eine abſolute Einheit aus, und iſt die Weltſeele nur immer ganz und dieſelbe in jeder einzelnen Seele, und dieſe wiederum gleichſam der Repräſentant der Weltſeele; wie iſt es denn zu erklären, daß eine ſo große Mannichfaltigkeit in der Art zu empfinden, zu urtheilen, zu begehren und zu handeln, unter den Menſchen herſcht? Dieſe ſcheint ſich doch durchaus nicht mit der behaupteten Identität der Weltſeele und der thieriſchen und menſchlichen Seelen zu vertragen. Und es iſt nicht einmal bloß eine Mannichfaltigkeit der empiriſchen Aeuſſerungen des Seelenwe-

lenweſens in der Welt wahrzunehmen, ſondern ſogar der geradeſte Widerſtreit unter denſelben, wodurch die Weltſeele als ein in ſeinem Innern ſich ſchlechthin widerſtreitendes Subject erſcheint. Nicht nur hält der eine Menſch für wahr, was der Andere für falſch erkennt; ſondern der Eine handelt gut, der andere handelt böſe; und es müßte alſo Eine und dieſelbe Weltſeele ſeyn, die das Wahre zugleich als Falſch dächte, oder umgekehrt, und das Böſe für Gut oder das Gute für Böſe hielte, und folglich zugleich gut und böſe handelte. Plotin fühlte die Schwierigkeit, dieſen Einwürfen zu begegnen; aber er ließ es wenigſtens nicht unverſucht, ſie wegzuräumen, obgleich die Art, wie er es that, ſeltſam genug war. Er erklärte die empiriſch verſchiedenen Aeuſſerungen des Seelenweſens für bloße Modificationen deſſelben, wodurch die Einheit der Weltſeele überhaupt ihrem Weſen nach im geringſten nicht aufgehoben werde. Ein Menſch kann in ſeinem Weſen derſelbe bleiben, und dennoch können verſchiedene Modificationen bey ihm ſtatt finden. Die eine Hand kann ruhen, während die andere empfindet, aber es iſt nichts deſto weniger derſelbe Menſch, der in Hinſicht auf die eine und die andere Hand zugleich ruht und empfindet. Was von Einem Menſchen gilt, das gilt auch von mehrern. Es kann ſeyn, daß mehr Men-

ſchen ſich in demſelben Augenblicke bewegen, wo andere Menſchen ruhen; aber wie in jenem Falle der Menſch derſelbe bleibt, ſo bleibt auch hier die Weltſeele in mehr Menſchen eine und dieſelbe; ſie ſtellt ſich nur in verſchiedenen Modificationen dar. Kaum bedarf es wohl noch einer Erinnerung, wie wenig es dem Plotin gelungen ſey, die vorher bemeldete Schwierigkeit auf dieſe Art zu heben. Er wollte die abſolute Einheit der Weltſeele retten, ſoferne ſie durch einen Verſtandesbegriff gedacht wird; dieſer Begriff ſelbſt aber konte nur aus den in der Erfahrung numeriſch verſchiedenen Seelen abſtrahirt werden, da er nicht a priori gegeben iſt; es war alſo nothwendig, zu zeigen, daß die empiriſche numeriſche Verſchiedenheit der Seelen der abſoluten Einheit der Weltſeele keinen Eintrag thue. Gleich wohl beruft ſich Plotin auf Thatſachen der Erfahrung, die nichts weiter als eben die numeriſche Verſchiedenheit der Seelen beweiſen, die aber nicht zeigen, daß demungeachtet die Weltſeele Eine und dieſelbe ſey. Eine andere Erläuterung, welche Plotin von dieſer ſeiner Behauptung gab, war nicht befriedigender. Die Seelen an und für ſich, ſagte er, exiſtiren nicht von einander abgeſondert; vielmehr ſie machen eine weſentliche Einheit aus. Aber ſofern ſie mit der Materie, die ein Mannichfaltiges ausdrükt, verbun-

bunden werden, erſcheinen ſie ſelbſt als vielfach. Es iſt demnach nur die Materie, die vielfach erſcheint, nicht die Seelen. Eine Stimme iſt eine und dieſelbe, wenn ſie auch von vielen gehört wird, und bey dieſen mannichfaltige Empfindungen des Hörens hervorbringt. Aber auch dies Gleichniß thut kein Genüge. Die Stimme iſt freylich dieſelbe. Hingegen die Empfindungen des Hörens ſind doch verſchieden, da ſie bey einem Jeden auf eine andere Art erzeugt werden, und dieſe Verſchiedenheit müßte nicht ſtatt finden, wenn das Gleichniß treffend ſeyn ſollte. Ueberhaupt war das Bemühen des Plotin vergeblich, die Identität der Seelen nach ihren empiriſchen Aeuſſerungen mit der Welttſeele in einem Verſtandesbegriffe gedacht, darzuthun. Er ſtellte inzwiſchen den Satz dogmatiſch auf: Alle Seelen der Menſchen und Thiere ſind in der Weltſeele enthalten, und ſind mit dieſer Eins und dasſelbe. Die Weltſeele iſt ihre Urſache; aber ſie als Wirkungen ſind nicht von der Urſache verſchieden. Sie ſind mit der Weltſeele ſo genau und unzertrennlich verbunden, wie der Schatten mit ſeinem Körper.

§. 561.

Da Plotin alles Vorhandene, alſo auch den ganzen Inbegriff der Erſcheinungen in-

tellectualiſiren wollte, ſo mußte er auch die Materie aus der Weltſeele herleiten, und zugleich die Möglichkeit dieſer Ableitung bewähren. Er that dies auf folgende Art: Die Seele, als intellectuales Weſen urſprünglich, äuſſert ſich in ihrem Daſeyn, und wird wirkſam. Das vermag ſie nicht, ohne einen Ort zu haben und einzunehmen. Dieſen Ort erhält ſie durch den Körper. Sie erzeugt ſich alſo ſelbſt ihren Körper unmittelbar durch ihre Aeuſſerung oder Wirkſamkeit. Das Erzeugen des Körpers bemühte ſich Plotin dadurch vorſtellig zu machen, daß er annahm, die Seele gehe bey ihrer Thätigkeit gleichſam aus der Region des Intellectualen heraus; in dieſem Herausgehn bemerke ſie ihren Schatten, ſo wie ſich jenſeit eines Feuers die Finſterniß zeigt, und dieſer Schatten ſey es, den ſie als ihren Körper betrachte, und zu ihrem Körper umbilde. Sie iſt durch ihre Natur genöthigt, dem an ſie grenzenden Schatten eine Form zu geben, und dadurch empfängt der Körper ſeine zweckmäſſige Organiſation und Schönheit. Aber dieſe Wohnung, welche die Seele ſich baut und einnimt, iſt nicht von ihr, der Urheberin deſſelben, verſchieden. Die Seele theilt ſich der Materie mit, und beſeelt ſie. Man konte fragen, was unter einer Thätigkeit, die Plotin mit dem Hervortreten der Seele aus der intellectualen Region in die

Fin-

Finſterniß bezeichnet, eigentlich gedacht werde? Der dabey zum Grunde liegende Begriff iſt, daß Objecte des reinen Denkens für die Seele zu Objecten der äuſſern Empfindung und Anſchauung werden. Die Gegenſtände des reinen Denkens hält Plotin, ganz im Geiſte des Platonismus, für ewig, unwandelbar und göttlich. Sie ſind auch die Principien und Quellen aller Sinnenerſcheinungen. Aber, wie ſie dieſe erzeugen, oder in dieſe übergehen mögen, konte vom Plotin möglicherweiſe nie aufgeklärt werden, wiewohl er es aufzuklären verſuchte. Was er für Aufklärung der Senſualiſirung des Intellectualen annahm, war nur eine erſchlichene Verwechslung des Sinnlichen mit dem Intellectualen. Auf die reine Denkthätigkeit der Seele, ſofern ihr Weſen bloß im Intellectualen beſteht, ſind weder Raum noch Zeit anwendbar. Es konte hier alſo weder von einem Hervortreten der Seele aus dem Intellectualen in die Region des Sinnlichen, noch von einer Nothwendigkeit für dieſelbe, ſich deshalb einen Körper im Raume zu bilden, die Rede ſeyn. Noch unbegreiflicher und unhaltbarer war die erſchlichene Vorausſetzung des Plotin, daß die Seele einen Schatten habe, bey dem Heraustreten aus dem Intellectualen dieſen Schatten wahrnehme, ihn als ihren Ort betrachte, und zu ihrem Körper umgeſtalte. Ein Schatten

der Seele, als eines bloß intellectualen Weſens, war ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Plotin hob damit entweder das intellectuale Weſen der Seele auf, indem er ſie zu einem Körper machte, oder er dichtete der intellectualen Seele körperliche Prädicate an, welche ſie ihrer Natur noch nicht haben konte. Auch daß Plotin das Licht zu einem Merkmale der intellectualen Region machte, und ihm die Finſterniß zur Grenze gab, vertrug ſich durchaus nicht mit den vorausgeſetzten Begriffen des Intellectualweſens ſelbſt. Eine andere Schwierigkeit, die ſich dem Hervorgehn der Materie aus der Weltſeele entgegenſtellte, wie nämlich daſſelbe mit der vom Plotin behaupteten Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Materie zu vereinbaren ſey, glaubte Plotin dadurch wegzuräumen, daß er jenes Hervorgehn nicht als etwas ſucceſſiv Geſchehenes gedacht wiſſen wollte. Die Materie war vielmehr zugleich mit der Weltſeele da, ungeachtet dieſe der Grund von jener iſt. Hier mußte Plotin beweiſen, daß zwiſchen Grund und Folge keine Succeſſion ſey, und er wagte es in der That, den Beweis zu führen. Zwiſchen Urſache und Wirkung, behauptete er, ſey nicht nothwendig eine Succeſſion der Zeit. Beyde könten auch mit einander ſo verbunden vorgeſtellt werden, wie Subſtanz und Accidens. Der Körper und ſein

Schat-

Schatten, die Sonne und ihr Licht, ſind zugleich vorhanden, obgleich der Körper der Grund ſeines Schattens, ſo wie die Sonne ihres Lichtes iſt. Plotin verwechſelte hierbey weſentlich verſchiedene Begriffe, den Begriff einer Wirkung mit dem eines Attributs. Man kann wohl ſagen, daß die Sonne mit ihrem Lichte zugleich ſey; aber das Licht iſt nicht Wirkung der Sonne, ſondern eine weſentliche Eigenſchaft derſelben, und eben deshalb mit ihr zugleich. Eben ſo wenig iſt der Schatten eine Wirkung des Körpers. Er iſt eine Beraubung des Lichts, und ſteht dem Lichte entgegen, wie die Verneinung dem Poſitiven. Aber zwiſchen beyden iſt kein Cauſſalverhältniß. Mithin dieſe Beyſpiele erläuterten im geringſten nicht, was Plotin erläutern wollte, wie die Materie aus der Weltſeele emaniren, und dennoch an und für ſich ewig ſeyn könne. Die Art, wie die Weltſeele die Materie erzeugt, und aus ſich emaniren läßt, iſt dieſe, daß die Seele durch bloßes Denken die Gegenſtände überhaupt, und ſonach auch die ſogenannten materiellen hervorbringt, und bildet. Alles, was für die Seele Gegenſtand ſeyn ſoll, wird es dadurch, daß ſie es als Gegenſtand betrachtet. Die Seele alſo erzeugt den Gegenſtand durch den bloßen Act ihres Denkens. So bildet der Mathematiker ſeine Figuren durch bloße Betrachtung des Raumes (durch

Conſtruction) und jene werden eben dadurch für ihn zu Objecten. Das Weſen der Dinge als ſolcher beſteht lediglich in ihrer Form, und dieſe iſt wiederum nichts anders, als die Idee des Dinges. Die Idee iſt aber etwas Intellectuales allein durch den Verſtand Hervorgebrachtes. Das, was an dem Waſſer, dem Feuer, Weſen iſt, iſt die Form deſſelben, die nichts anders als die Idee des Waſſers oder Feuers iſt. So führte Plotin die geſamte Materie auf ein Intellectualweſen zurük, das nur im Verſtande, und durch den Verſtand exiſtire. Plotin verwechſelte hier offenbar Materie und Form, und wiederum in Anſehung beyder das Object an ſich mit ſeinem Begriffe, oder der Idee deſſelben. Sofern das Weſen der Materie abſtrahirt gedacht wird, iſt es freylich nichts weiter als ein abſtracter Begriff, und dieſer Begriff iſt nur ein Intellectuales durch den Verſtand Erzeugtes. Aber nichts deſto weniger iſt die Materie auch Ding an ſich, und inſofern iſt ſie im geringſten nicht mit dem abſtracten Begriffe des Verſtandes von ihr identiſch. Der objective Grund der Qualitäten der Materie wird durch den abſtracten Begriff zwar gedacht; aber er wird nicht durch ihn erkannt. Eben ſo die Formen, die der Verſtand an den Dingen im Gattungs Begriffe denkt, ſind bloße Ideen. Aber die Form der Dinge, zumal

der

der concreten, könte auch etwas an ſich ſeyn, oder hat einen objectiven Grund in dem Dinge an ſich, der nicht durch die Idee allein beſtimt und erkant wird. Daß der Verſtand einzig durch den Act des Denkens die Dinge ſowohl ihrer objectiven Materie als Form nach erzeuge, das anzunehmen, war Plotin weder durch die Natur des Erkentnißvermögens an ſich ſelbſt, noch auch durch die Beſchaffenheit der Erfahrung berechtigt. Plotin ſtieß ſelbſt auf manche Einwürfe, oder wurde von andern darauf aufmerkſam gemacht, die jene Theorie ſehr erſchütterten. Wäre es lediglich der Verſtand, der die Dinge durch ſeine Begriffe erzeugte, ſo wäre es die göttliche Weltſeele ſelbſt, welche in ihrer Erkentniß der Dinge die Dinge ſelbſt darſtellte. In dieſem Falle aber müßten die Dinge ſo vollkommen und unwandelbar durch den menſchlichen Verſtand erkannt, d. i. dargeſtellt werden, wie die Natur göttlicher Gedanken es mit ſich bringt. Gleichwohl iſt die Erkentniß der Dinge wandelbar, voll Schein, und oft irrig, und eben dieſe Prädicate haften theils an den Dingen ſelbſt, theils ſollten ſie nach der Vorausſetzung an ihnen haften. Die obige Theorie des Plotin kann ſich demnach nicht behaupten. Er erwiederte hierauf, daß der menſchliche Verſtand zwar aus der göttlichen Weltſeele emanirt ſey, und ſie inſofern ſelbſt repräſen-

ſentire, daß er aber doch als eine von dem Urquelle der Göttlichkeit entferntere Emanation betrachtet werden müße, und daher könne die Contemplation, wodurch er die Gegenſtände hervorbringt, nicht ſo vollkommen ſeyn, als wenn die göttliche Weltſeele in ihrer Unmittelbarkeit die Gegenſtände denkt und darſtellt. Die unmittelbare göttliche Weltſeele iſt mit einem Künſtler, und der menſchliche Verſtand mit deſſen Zöglinge zu vergleichen, dem jener ſeine Kunſt mitgetheilt hat. Das Kunſtwerk des leztern wird nicht die Vollkommenheit haben, die es haben würde, wenn jener es hervorbrächte. So ſinnreich die Antwort ſcheint, ſo wenig treffend iſt ſie. Der Lehrling der Kunſt bringt es oft in der Kunſt weiter, als ſein Meiſter, und wenn alſo das Gleichniß als beweiſend geltend ſoll, ſo müßte es ſich ereignen, daß der unvollkommnere menſchliche Verſtand zuweilen die Gegenſtände vollkomner erkennte, und eben deswegen wahrer darſtellte, als die vollkommenſte unmittelbare göttliche Weltſeele ſelbſt, welches anzunehmen doch ungereimt ſeyn würde.

§. 562.

Nachdem Plotin das Verhältniß der individuellen menſchlichen und thieriſchen Seelen

len zur Weltſeele erörtert hatte, ſo ſuchte er nun auch das Verhältniß der Weltſeele zu dem ganzen Inbegriffe der Sinnenerſcheinungen und ihrer Veränderungen darzulegen. Die Weltſeele iſt die Urſache aller Bewegungen und Veränderungen in der Sinnenwelt, und dieſe ſowohl im Einzelnen, als im Zuſammenhange, werden durch jene regiert. Alles in der Welt hat alſo zureichenden Grund, und die Kette der Weltveränderungen verliert ſich in die Weltſeele, die ihr oberſtes und feſtes Glied ausmacht. Jede Bewegung iſt durch eine vorhergehende beſtimt, und das ganze Weltall wird vom Plotin mit einem figürlichen Tanze verglichen, der gleichſam nach einer präſtabilirten Harmonie durch die vorhergehenden Urſachen angeordnet iſt. Zum Beweiſe berief er ſich auf das Denkgeſetz der Cauſſalität, ohne übrigens die Verträglichkeit dieſes Fatums, das er dadurch in die Welt einführte, mit der moraliſchen Freyheit weiter aufzuklären; wozu er das Bedürfniß vielleicht deswegen nicht fühlte, weil er die menſchlichen Seelen mit der Weltſeele identificirte, und auf dieſe Art die Weltſeele, ſofern ſie ſelbſt ſich in jeder menſchlichen ausdrückt, immer freye Urheberin des Fatum's blieb, alſo dabey auch die Freyheit der menſchlichen Seele an und für ſich erhalten wurde. Aus der Abkunft der Welt aus der Weltſeele oder

der Gottheit folgerte Plotin ferner die Vollkommenheit jener, und die gänzliche Abweſenheit alles wahren Mangels und aller Unvollkommenheit in ihr. Die oberſte Urſache der Welt iſt ſelbſt das Ideal alles Vollkommnen, und das ſich ſelbſt genugſamſte Weſen. Sie brachte daher auch die Welt nicht aus irgend einem Bedürfniße, oder nach irgend einem Plane und Zwecke, um dieſem Bedürfniße abzuhelfen, hervor. Vielmehr iſt die Welt ſchon dadurch vollkommen, daß ſie ein Werk des vollkommenſten Urweſens iſt. Dieſes blieb bey der Schöpfung unverändert und daſſelbe. Es wirkte nicht auſſer ſich, und auch nicht, um etwas dadurch zu erreichen; ſondern die Welt iſt bloß eine natürliche Folge von dem Daſeyn dieſes höchſten Weſens, ein Ausdruk der unendlichen Kraft und Realität deſſelben. Aus dem Grunde aber, und weil die Welt nothwendig zugleich mit dem Urweſen vorhanden iſt, muß das Product auch ſeinem Schöpfer ähnlich ſeyn, und es kann ſich in jenem kein Gebrechen antreffen laſſen in Hinſicht auf einen Plan oder Zweck, weil es gar nicht nach einem Plane oder Zwecke geſchaffen iſt, und der Natur der Gottheit gemäß geſchaffen werden konte. Plotin war gezwungen, die Vollkommenheit der Welt unbedingt anzunehmen, da er ſie durch das bloße Denken der Gottheit entſtehen ließ, und dieſe dadurch mit jener

zu

zu einem und demſelben Weſen machte. Er mußte auch allen göttlichen Vorſatz, allen Plan und Zweck bey der Schöpfung der Welt leugnen. Die Welt war nothwendig, wie die Gottheit, und ſo wie dieſe geſetzt wird, wird auch jene geſetzt. Plotin begründete aber durch dieſe Lehre den entſchiedenſten und blindeſten Fatalismus, und ſtand noch überdem in dem geradeſten Widerſpruche mit der Erfahrung, die Mängel, Gebrechen und Uebel jeder Art in der Welt zeigt, welche ſich auf keine Weiſe mit dem Begriffe einer abſolut vollkommen Welt reimen laſſen wollen. Das letztere entgieng auch dem Plotin nicht, oder er wagte doch nicht, es ganz zu verkennen. Um gleichwohl den Einwurf abzulehnen, welcher ſich von dieſer Seite ihm entgegenſtellte, bemühte er ſich, das in der Welt als wirklich vorhanden ſeyn ſollende Uebel nur als Scheinübel darzuſtellen. Er erinnert, daß das Welt-Ganze nicht nach ſeinen einzelnen Theilen, ſondern dieſe vielmehr nach dem Ganzen beurtheilt werden müßten. Ein Haar, eine Fußzehe, iſt vielleicht an und für ſich tadelhaft, aber iſt es nicht in Hinſicht auf den ganzen Körper. Auch giebt es in der Welt kein abſolutes Uebel. Was wir Uebel nennen, iſt immer mit dem Guten in irgend einer Verbindung. Der Untergang eines Dinges iſt der Keim oder das Medium zur Entſtehung

eines

eines andern. Die Menſchen leben mit einander in Zwietracht, und beleidigen ſich gegenſeitig, um dadurch etwas Gutes zu erlangen. Sogar hat das Uebel ſelbſt als Urſache ein Gutes zur Folge. Armuth, Krankheit, Schande, können den Tugendhaften nicht beugen, ſondern erhöhen nur den Preis ſeiner Tugend, und beſtärken ihn in derſelben. Auf den Laſterhaften aber äuſſern ſie die vortheilhafte Wirkung, daß ſie ihn zum Nachdenken über ſeine Schlechtigkeit reizen, und dadurch zur Beſſerung bewegen. Dieſe Gründe mögen das Uebel entſchuldigen und erträglicher machen; aber ſie rechfertigen es nicht und erklären auch das Daſeyn desſelben nicht in einer Welt, die unmittelbar aus der Gottheit emanirt, und mit dieſer Ein Weſen ausmachen ſoll. Eine ſolche Welt darf ſchlechthin kein Uebel enthalten. Plotin beſtärkte deshalb die obigen Gründe noch durch andere Raiſonnements. Man muß unterſcheiden, ſagt er, zwiſchen dem, was abſolut und wirklich exiſtirt, und dem Wandelbaren und Veränderlichen. Das erſte iſt gut, und muß gut ſeyn, und in ihm kann durchaus kein Uebel angetroffen werden. Das andere iſt die Materie, und wenn es ein Uebel giebt, ſo muß ſich dieſes auf die Natur der Materie beziehen, und in ihr ſeinen Grund haben. Nun iſt aber die Materie, eben weil ſie das

Wan-

Wandelbare und Veränderliche ausdrükt, nicht als wirklich exiſtirend zu betrachten. Sie iſt ohne Form, ohne Beſtimtheit, ſchwindet von einem Wechſel zum andern hinüber, und kann überhaupt nur als ein Mangel von Qualitäten vorgeſtellt werden. Das Uebel iſt demnach in etwas Nichtwirklichem gegründet, und folglich ſelbſt nur ſcheinbar. Die Form der Materie, die in dem wirklich Exiſtirenden beſteht, iſt an ſich gut, aber durch ihre Vermiſchung oder Verbindung mit der Materie wird ſie verderbt, und das Uebel kann nicht durch ſie gehindert oder aufgehoben werden. Hier verwickelte ſich Plotin ſelbſt in eine Menge von Widerſprüchen. Er ließ anfangs nicht bloß die Form, ſondern auch die Materie, aus der Gottheit emaniren, und dennoch gab er der leztern in jener Argumentation einen Charakter, der ſich durchaus nicht mit einer ſolchen Abkunft vertrug. Wie aus dem abſolut Wirklichen etwas Nichtwirkliches, Wandelbares, Veränderliches entſtehen könne, iſt ſchlechthin unbegreiflich. Ferner die Form erklärt Plotin für das wirklich Exiſtirende und Unwandelbare. Gleichwohl nimt er an, daß ſie durch die Materie verderbt und überhaupt verändert werden könne. Er ſpricht endlich der Materie alle Realität ab, und räumt ihr dennoch eine poſitive Einwirkung auf die Form ein, ſo daß dieſe durch jene alterirt

werde. Das Uebel an ſich ſelbſt bleibt hierbey nach wie vor unerklärt. Man hätte dem Plotin die Frage vorlegen können, warum überhaupt eine wandelbare und veränderliche Materie von der Gottheit hervorgebracht werden mußte, wenn ihre Natur dem Weſen der Gottheit widerſtritt, und das Uebel von ihr unzertrennlich war? Hierauf antwortete Plotin: daß neben dem Vollkomnen auch das Unvollkomne vorhanden ſeyn mußte. Es mußte in den Emanationen der Gottheit etwas das letzte ſeyn, bey welchem keine Vollkommenheit mehr ſtatt fand, und dieſes iſt die Materie, die Wurzel alles Uebels und Böſen. Auch dieſes Argument beruht auf einer erſchlichenen Vorausſetzung, daß die Emanationen aus der Gottheit nicht bloß das Vollkommenſte, ſondern auch das Unvollkommenſte enthalten mußten. Gerade dieſe Vorausſetzung war es, die erklärt werden ſollte. Aber Plotin bedient ſich noch einiger anderer Gründe, das Daſeyn des Uebels zu erklären, die bedeutender ſind. Der göttliche Verſtand iſt die Idee aller denkbaren Weſen, und faßt alſo alles Denkbare in ſich. Durch das Denken des göttlichen Verſtandes iſt alles. Soferne derſelbe alles Mögliche befaßt und iſt, iſt er auch ein Mannichfaltiges und Verſchiedenes. Dieſe Verſchiedenheit muß ſich auch auf den Grad der Vollkommenheit erſtrecken,

welche

welche den Dingen zukomt, und es giebt alſo mehr und minder vollkomne und unvollkomne Dinge, weil ſie im göttlichen Verſtande denkbar waren, folglich gedacht werden und exiſtiren mußten. Demnach iſt ſo viel Uebel in der Welt vorhanden, und muß darin vorhanden ſeyn, als überhaupt möglich war. Wird hier als gültig angenommen, daß die Welt durch das bloße Denken des göttlichen Verſtandes vorhanden iſt, ſo iſt dieſes Argument allerdings beweiſend; denn der göttliche Verſtand muß alles mögliche denken, und mithin auch das Uebel. Wird jenen Satz aber nicht für gültig angenommen, ſo kann das Daſeyn des Uebels nicht ſo erklärt werden; denn es iſt problematiſch, ob alles Mögliche von der Gottheit zur Wirklichkeit gebracht werden mußte. Plotin bemerkte bey jenem Argumente zugleich, daß die Verſchiedenheit in Anſehung des Grades der Vollkommenheit der Weſen ſogar zur Zweckmäſſigkeit der Welt gehöre. Es ſollte und durfte nach dem Plane Gottes, der auf eine unendliche Mannichfaltigkeit berechnet war, nicht alles auf gleiche Weiſe vollkommen ſeyn. Ein Künſtler macht nicht alle Theile eines Thieres zu Augen; ſo wollte auch die Gottheit nicht lauter Götter hervorbringen, ſondern ſie ſchuf Weſen in verſchiedenen Gradationen der Güte, Dämonen, Menſchen und Thiere. Noch ein Argu-

ment zur Erklärung und Rechtfertigung des Uebels hing mit der Platoniſchen Hypotheſe von der Seelenwanderung zuſammen. Der Zweck und Grund des Uebels läßt ſich nicht bloß nach der gegenwärtigen Erſcheinung deſſelben in dem Subjecte, welches davon leidet, beurtheilen, ſondern man muß auch auf den Zuſammenhang deſſelben mit der Vergangenheit und Zukunft der [redacted] Rückſicht nehmen. Es kann von dem Uebel, das Subjecte leiden, Gründe geben, die in einer Vorexiſtenz derſelben liegen. Daß Jemand von Ohngefähr in dem gegenwärtigen Leben harte Schikſale erfahre, kann man bey dem Glauben an eine weiſe Weltregierung nicht ſtatthaft finden; alſo müſſen dieſe Schikſale in einem frühern Leben, von welchem freylich die Erinnerung itzt verloren iſt, verdient ſeyn. Wer in dieſen Leben arm iſt, war vielleicht in einem ehemaligen Zuſtande reich, und wandte ſeinen Reichthum ſchlecht, und nur zur Befriedigung niedriger Lüſte an. Wer ermordet wird, war vielleicht in einem frühern Leben ſelbſt ein Mörder geweſen. Wer itzt Sclav iſt, war vielleicht einmal ein ungerechter Herr. Eine Hypotheſe, die wohl amüſiren, und von dem Dichter benutzt werden, aber die philoſophirende Vernunft nicht befriedigen kann!

§. 563.

§. 563.

Aus dem genauen Zuſammenhange der Dinge in der Welt folgerte Plotin einen Beweis für die Gültigkeit der Aſtrologie. Er verglich das geſamte Weltall in ſeinen Theilen und den Bewegungen derſelben im Einzelnen und im Ganzen mit den Gliedern eines lebenden Thiers. Aus den Stellungen und Bewegungen des leztern laſſen ſich die Sitten und die jedesmaligen Abſichten deſſelben errathen, ob man gleich nicht ſagen kann, daß die einzelnen Glieder ſelbſt die ganze Wirkungsart des Thiers als Urſachen beſtimten. So läßt ſich auch aus den Geſtirnen, der Conſtellation, abnehmen, was ſich in der Zukunft ereignen werde. Jene ſind Zeichen, die freylich nicht als die hervorbringenden Urſachen der Begebenheiten auf der Erde betrachtet werden mögen, die aber doch vermöge des Zuſammenhanges und des genauen Verhältniſſes aller Dinge in der Welt zum Ganzen dieſe irdiſchen Begebenheiten andeuten. Daß der Zuſammenhang des Weltganzen eine Einſicht in die Zukunft gewähren könne für ein Weſen, das auf einem ſo erhabenen Standpuncte ſteht, von welchem aus es dieſen Zuſammenhang gründlich und vollſtändig erkennen mag, iſt wohl nicht zu leugnen. Aber grade auf dieſem erhabenen Standpuncte ſtehn die Men-

schen nicht, und sie können sich auch niemals zu demselben emporschwingen. Daher beweist das obige Argument die Gültigkeit der Astrologie für die Menschen im geringsten nicht. Wie für die Astrologie, so benutzte auch Plotin den Begriff des Weltzusammenhanges für die Magie. Von dem Weltzusammenhange ist eine Folge, daß die Wirkungen einer Substanz sich zu andern fortpflanzen, daß die eine Substanz sich mit der andern, Gleiches mit Gleichem, zu vereinigen strebt, daß also Sympathieen in den Dingen existiren, und daß umgekehrt eine Substanz von der andern, jede von der ihr ungleichen, sich zu trennen sucht, daß es folglich auch Antipathieen in den Dingen giebt. Hieraus liessen sich die magischen übernatürlich scheinenden Wirkungen gewisser Wörter, Charaktere, der Liebestränke u. w. erklären. Es ist klar, daß dieser Beweisgrund für die Magie noch weniger beweise, als der vorherige für die Astrologie.

§. 564.

Um Plotin's Lehre von dem Wesen der Gottheit zu verstehn, müssen nothwendig vorher seine Begriffe von der Natur des Seelenwesens überhaupt noch genauer erörtert werden. Da alle menschlichen und thierischen Seelen Emanationen aus der unmateriellen Weltseele sind, so ist auch alles Seelenwesen über-

überhaupt unmateriell. Zum Beweiſe dieſes Hauptſatzes in ſeiner rationalen Pſychologie ſtellte Plotin folgende Gründe auf: Erſtlich: Es iſt Thatſache der Erfahrung, daß der Körper wächſt, abnimt und überhaupt ſich verändert. Nun iſt aber die Seele durch den ganzen Körper verbreitet, weil alle Theile des Körpers belebt ſind, und an allen empfunden werden kann. Iſt die Seele nun nicht unmateriell, ſo muß ſie zunehmen, ſobald der Körper zunimt, weil die Sphäre der Thätigkeit der Seele mit der Zunahme des Körpers erweitert wird. Dieſe Zunahme der Seele läßt ſich aber nicht behaupten. Denn es kann entweder nur Seele oder Körper zu der Seele hinzukommen, und die Zunahme bewirken. Daß Seele hinzukomme, iſt unbegreiflich; denn woher ſollte der Seelenzuſatz ſtammen, und wie ſollte er mit der Seele verbunden werden? Eine Zuſammenſetzung von Seelen iſt etwas ganz Undenkbares. Daß Körper hinzukomme, iſt nicht minder unbegreiflich. Denn dieſes hinzukommende Körperliche würde doch leblos ſeyn, und dann entſtände die Frage: Wie es bey der Aufnahme in den Körper belebt werde? Wie es mit der übrigen Seele zuſammenſtimmen, und an den Kentnißen und Ideen derſelben Theil nehmen möge? Die neue Seelenpartikel wird von dem, was der alten

Seele angehört, nichts wiſſen. Eben ſo müßte auch angenommen werden, daß bey der Abnahme des Körpers auch die Seele eine Abnahme litte; und ſo würde in dem Seelenweſen ein ſteter Wechſel ſeyn; ein Theil käme hinzu, ein Theil gienge ab, und damit ſind das Bewußtſeyn der Identität der Perſon, die Möglichkeit der Erinnerung, die Einheit des geſamten Seelenweſens im Bewußtſeyn, unverträglich. Die Seele alſo muß unmateriell ſeyn, und die Veränderlichkeit des Körpers hat nur in ihm als Materie ihren Grund. Zweytens: Nur ein einfaches Subject iſt der Empfindung fähig. Der Eindruk des Gegenſtandes muß ganz von dem Subjecte aufgefaßt werden, und das empfindende Subject muß überall eines und dasſelbe ſeyn, wenn auch durch mehr Sinne mehr Eindrücke, oder durch Einen Sinn verſchiedene Eindrücke auf das Subject gemacht werden. Wird angenommen, das empfindende Subject ſey aus mehr Theilen zuſammengeſetzt; ſo hat entweder jeder Theil des Subjects ſeine Empfindung für ſich, wie wenn ein Object von mehr Menſchen empfunden wird, und dann wird der eine Theil von der Empfindung des andern ſo wenig wiſſen, wie der eine Menſch von der Empfindung des andern weiß. Oder wenn das Subject ausgedehnt iſt, und der Eindruk auf das Ganze ge-

gemacht wird, ſo hat die Empfindung eben ſo viel Theile, wie das empfindende Subject, und jeder Theil des Subjects empfindet nur ſeinen Theil der Empfindung; aber keiner empfindet die ganze Empfindung; der Gegenſtand im Ganzen, welcher den Eindruk macht, könte alſo nicht wahrgenommen werden. Sollte aber endlich jeder Theil des Subjects den ganzen Gegenſtand empfinden, ſo würde dieſer vielfältig empfunden werden, ſtatt daß er doch nur als Ein Gegenſtand empfunden wird. Drittens: Wäre das empfindende Subject körperlicher Natur, ſo würde die Empfindung eines Objects dem Abdrucke deſſelben in Wachs zu vergleichen ſeyn. Nun nehme man das Subject an aus welchem elementariſchen Stoffe man will, aus Luft, Blut, oder ſonſt einer flüſſigen und weichen Subſtanz; ſo kann ein Eindruck in dieſer nicht haften, ſondern er fließt mit den folgenden und den vorhergehenden Eindrücken gleich zuſammen. Bey dieſer Vorausſetzung aber wäre das Gedächtniß unmöglich. Denkt man ſich aber das empfindende Subject als eine harte körperliche Subſtanz, ſo würde die Aufnahme von mehr Eindrücken zugleich nicht möglich ſeyn. Viertens: Wenn Jemand an einem beſtimten Theile des Körpers eine Empfindung hat, ſo iſt er ſich bewußt, daß er an dieſem beſtimten Theile des Körpers empfinde. Wäre die See-

le nun nicht unmateriell, ſo könte dieſes nur folgendermaßen erklärt werden: Das Lebensprincip in dem Theile nimt die ſchmerzhafte Senſation auf, überliefert den Eindruk dem Organe der Seele, und dann geſchieht die Empfindung. Es iſt aber nicht möglich, daß die Empfindung, wie ſie iſt, auf dieſe Weiſe ſtatt haben kann. Vielmehr müßten bey der Vorausſetzung auf den Eindruck eines Gegenſtandes viele Empfindungen erfolgen. Der zuerſt ſchmerzhaft gerührte Theil empfinde zuerſt, dann die nächſtliegenden Theile, bis zum Organe der Seele, und dieſe könte nur die Empfindung des ihrem Organe zu nächſt liegenden Theils wahrnehmen. So iſt gleichwohl die Empfindung an einem beſtimten Theile des Körpers nicht beſchaffen. Alſo muß das empfindende Weſen überall daſſelbe, und unmateriell ſeyn. Fünftens: Von dem Empfindungsvermögen iſt die Denkkraft weſentlich verſchieden. Empfinden aber heißt: etwas mittelſt des Körpers wahrnehmen. Folglich kann Denken nur einen Act bezeichnen, der nicht mittelſt des Körpers geſchieht. Die Seele demnach, als Princip des Denkens, kann nicht Körper ſeyn. Sechtens: Vermöge des Denkens haben wir Begriffe vom Immateriellen, d. i. Einfachen und Untheilbaren. Wir können ſelbſt von der Materie das Immaterielle abſtrahiren. Die abſtracten

ten Begriffe der mathematiſchen Figuren ſind von der Materie abgezogen, und enthalten dennoch nichts Materielles. Es läßt ſich aber nicht denken, daß ein zuſammengeſetztes theilbares Subject ſich einen Begriff vom Einfachen und Untheilbaren machen könne; oder daß ein körperliches Weſen etwas Unkörperliches von aller Materie überhaupt Verſchiedenes zu begreifen im Stande ſey. Das Einfache und Untheilbare könte nicht von dem ganzen zuſammengeſetzten Subjecte gedacht werden; es würde vielmehr nur ein einfacher Theil des letztern zum Begriffe jenes erfoderlich ſeyn; und um von aller Materie abſtrahiren zu können, müßte das abſtrahirende Subject ſich von aller Materie loswinden können, alſo nothwendig ſelbſt immateriell ſeyn.

Die vom Plotin vorgebrachten Argumente für die Einfachheit und Geiſtigkeit der Seele ſind auch von den neuern Immaterialiſten benutzt worden; aber es laſſen ſich ihnen ſehr trifftige Gründe wiederum entgegenſetzen, ob gleich ihre Beweiskraft durch dieſe nicht ganz gehoben wird, vorausgeſetzt, daß man ſich berechtigt hält, dasjenige, was von der empiriſch wahrnehmbaren Seele gilt, auf die Seele an ſich anzuwenden, wozu man aber nicht berechtigt ſeyn kann. Gegen das erſte Argument

ment ſtreitet, daß der Grund der Empfindlichkeit, oder das thieriſche Lebensprincip, nicht nothwendig in dem Seelenweſen geſucht zu werden braucht, ſondern eine Eigenſchaft der Materie ſeyn kann, vermöge deren ſie bald Materie abſtößt, bald ſich aneignet, und dadurch das Zunehmen und Abnehmen des Körpers bewirkt, ohne daß aus dieſem folgen würde, die Seele müſſe zugleich mit dem Körper ab- und zunehmen. Jenes Princip der körperlichen Empfindlichkeit hat freylich einen Zuſammenhang mit der Seele in der Verbindung dieſer mit dem Körper; aber die Seele könte nichts deſto weniger ein materielles Princip für ſich ſeyn. Dabey blieben das Bewußtſeyn der Identität der Perſon und das Gedächtniß erklärlich. Gültiger iſt das zweyte Argument. Der Einwurf, der ſich dagegen vorbringen läßt, daß mehr verſchiedene Empfindungen durch verſchiedene Sinne zugleich zum empfindenden Subjecte gelangen, alſo dieſes an verſchiedenen Theilen berührt werden müſſe, und folglich zuſammengeſetzt ſey iſt leicht abzulehnen. Inzwiſchen iſt das Argument doch nicht ſtringent. Die ſcheinbare Einfachheit der empfindenden Seele kann in der Einfachheit des Bewußtſeyns liegen, das nur ein Zeichen der Seele an ſich, nicht dieſe ſelbſt iſt. Auch läßt ſich von dem empiriſchen Bewußtſeyn (dem empfindenden Subjecte) die Einfachheit nicht einmal im ſtrengen Sinne behaupten. Das dritte Argument be-

beweiſt für den Immaterialismus gar nichts. Es wird dabey eine gewiße Beſchaffenheit der Eindrücke der Gegenſtände auf das vorſtellende Subject, und der dadurch erzeugten Empfindungen und Vorſtellungen angenommen, die nicht ſchlechthin angenommen werden kann. Nimt man mit demſelben Rechte eine andere Beſchaffenheit der Eindrücke und Vorſtellungen an, ſo iſt das Argument unbrauchbar. Auch aus dem vierten Argumente ergiebt ſich die gezogene Folgerung nicht. Es wird dabey wieder vorausgeſetzt, daß jeder Theil des Körpers für ſich empfinde, und dabey wäre das Unterſcheiden der Empfindungen, und das Beziehen derſelben auf ein einziges empfindendes Subject unmöglich. Auch würde dann die Seele, ſofern ſie in allen empfindenden Theilen des Körpers gegenwärtig iſt, als ausgedehnt erſcheinen. Sollte das fünfte Argument gültig ſeyn, ſo müßte der Denkact der Seele durch gar keine andre, als durch äuſſere Organe, geſchehen können, als auf welchen das Empfinden beruht. Eben ſo unerwieſen iſt die weſentliche Verſchiedenheit der Denkkraft und des Empfindungsvermögens. Auch ſteht dieſes Argument im Widerſtreit mit dem dritten, wo aus der Natur der Empfindungen die Immaterialität der Seele gefolgert wird. Endlich das ſechste Argument beweiſt nur, daß zum Denken einfacher Begriffe ein einfacher Denkact erfoderlich ſey; aber nicht, daß darum das

Sub-

Subject des Denkens ſelbſt einfach ſey. Es iſt freylich nicht wohl einzuſehn, wie ein zuſammengeſetztes Seelenſubject das Einfache denken möge; aber aus der Unbegreflichkeit fließt die Unmöglichkeit noch nicht. Ohnehin irrte Plotin, wenn er den mathematiſchen Stoff, die Figuren, für Abſtracta von der Materie, und für einfache Begriffe anſah.

§. 563.

Den Begriff der Einfachheit ſelbſt hat Plotin nicht ſcharf genug beſtimt. Es erhellt dieſes daraus, daß er die Seele durch den ganzen Körper verbreitet ſeyn läßt, was, ohne Ausdehnung derſelben anzunehmen, nicht vorſtellbar iſt; und doch iſt das Einfache dasjenige, dem ſchlechthin keine Theile, alſo auch keine Ausdehnung zukommen. Plotin erklärte dieſe Ausdehnung nur für ſcheinbar, aber nicht für wirklich, und zog Beyſpiele herbey, um dieſe ſeine Vorſtellungsart zu erläutern. Er berief ſich auf die Farben, die an den Körpern verbreitet wären, und mit ihnen den Raum ausfüllten, folglich eine ſcheinbare Ausdehnung hätten, die aber dennoch einfach und untheilbar wären. Hier lag offenbar auf Seiten des Plotin eine Täuſchung zum Grunde. Sofern ſich die Farbe am Körper verbreitet, und

mit ihm den Raum ausfüllt, iſt ſie allerdings für den Sinn theilbar. Nur als Abſtractum, unabhängig von dem Körper gedacht, iſt ſie einfach; aber alsdenn iſt ſie auch kein Object, das wahrgenommen werden kann. Die Seele ſoll nicht bloß ein Abſtractum, ſondern eine wirkliche Subſtanz ſeyn; das Beyſpiel von der Qualität der Farben entlehnt paßt daher nicht auf ſie. Weil inzwiſchen Plotin die Einfachheit der Seele ſtatuirte, ſo folgerte er hieraus, daß ſie eine reine Form ſey, dem Ariſtoteliſchen Begriffe gemäß. Materie iſt dasjenige, bey dem das Ding von ſeinem Weſen ſich unterſcheiden läßt, wo ſich der Gegenſtand überhaupt beſtimmen, ſein Weſen aber noch von ihm abſondern läßt. Z. B. Ein Baum iſt Materie, ſofern ſich von dem Baume überhaupt, und von dem Weſen des Baumes insbeſondre, reden läßt. Bey der Seele aber kann die Seele überhaupt, und das Weſen der Seele, nicht unterſchieden werden; folglich iſt die Seele nur eine reine Form. Der Charakter der Form iſt Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unzerſtörbarkeit; alle dieſe Prädicate kommen demnach auch der Seele zu. Die Veränderungen, welche dieſe vom Körper empfängt, gehen nicht ſie ſelbſt an, ſondern ſind nur Veränderungen des Körpers, welche von der Seele wahrgenommen werden. Die Seele wird, indem ſie den Körper als

ihr Organ gebraucht, von dieſem eben ſo wenig verändert, wie der Künſtler von dem Werkzeuge, deſſen er ſich bedient. Sofern aber ſelbſt die Wahrnehmung körperlicher Zuſtände mittelſt der Empfindung ein Leiden, und folglich eine Veränderung, der Seele vorausſetzt, weil es bey gänzlicher Unveränderlichkeit der Seele unmöglich iſt, daß ihr durch den Körper irgend ein Eindruk mitgetheilt werden, und daß ſie überhaupt wahrnehmen könne; nahm Plotin, um dennoch die Unveränderlichkeit der Seele zu behaupten, eine gewiße innige Verbindung und Miſchung der Seele mit dem Körper an, von der er aber ſelbſt nur dunkle unbeſtimte Begriffe hatte, und die er daher auch ſo dunkel beſchreibt, daß man nicht im Stande iſt, ſeine Meinung deutlich einzuſehen. Plotin war alſo einer der erſten Philoſophen, die an dem Probleme der Möglichkeit einer Verbindung und gegenſeitigen Wirkſamkeit zwiſchen Geiſt und Körper anſtießen, und eine Löſung deſſelben verſuchten; einem Probleme, das den ältern Metaphyſikern nicht auffiel, weil ſie den Spiritualism nicht in ſo ſtrengem Sinne verſtanden, wie er und die neuern Philoſophen, denen dieſes Problem bekantlich eines der wichtigſten war, ungeachtet ſie ſich ebenfalls mit der Löſung deſſelben vergeblich beſchäfftigten. Um es begreiflich zu machen, wie Körper und Seele vermiſcht ſeyn, auf einander

drücke wir zugleich empfingen, einzelner wieder zu erinnern; anſtatt daß dieſes doch oft der Erfahrung nach ſo ſchwer wird. Ferner würde alsdenn die Erinnerung nicht ſo häufig eine ſo große Anſtrengung der Beſinnungskraft erfodern. Vielmehr würde der ganze in der Seele befindliche Vorrath von Ideen auf einmal gegenwärtig werden; wir würden uns aber nicht der Gegenſtände nach und nach erinnern; überall würde es bey jener Vorausſetzung gar kein Beſinnen geben. Nicht minder würde das ſtärkere oder ſchwächere Einprägen der Vorſtellungen kein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß zur Folge haben. Im Gegentheile würde eben das ſtärkere Einprägen der Vorſtellungen das Gedächtniß ſchwächen und aufheben, indem dadurch das Organ des Gedächtnißes zu ſehr erweicht und erſchlafft würde. Plotin nahm alſo für das Gedächtniß eine beſondere Kraft der Seele an, die, je nachdem ſie ſtärker oder ſchwächer wirkte, auch ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß erzeugte. Ob gleich Plotin aber das Gedächtniß aus einer beſondern Seelenkraft herleitete, ſo ſcheint er doch in Anſehung dieſer Kraft ſelbſt nicht ganz mit ſich einig geweſen zu ſeyn. Sofern das Seelenweſen ein reines unveränderliches Vernunftſubject iſt, glaubte er ihm das Gedächtniß nicht beylegen zu dürfen. Das leztere ſetzt Succeſſion der Vorſtellungen voraus, und

dieſe

le bleibt dabey nichts übrig, wie ein bloßes Vermögen der Gewahrnehmung und der Reflexion über das Wahrgenommene. Dieſe Behauptung wird vom Plotin im Einzelnen durchgeführt. Er zeigt zuvörderſt, daß die Vorſtellungen der Seele von den Gegenſtänden keine Abdrücke in der Seele ſeyen, die ſie durch die materielle Einwirkung der äuſſern Dinge von dieſen empfinge, und in ſich aufnähme. Die Seele ſieht jeden äuſſern Gegenſtand auſſer ihr und in einem von ihr entfernten Orte; ſie nimt eine verſchiedene Gröſſe der äuſſern Gegenſtände wahr; Gegenſtände, die das Organ des Sinnes unmittelbar berühren, nimt ſie nicht wahr; und bey dem allen unterſcheidet ſie ſich immer ſelbſt von dem wahrgenommenen Objecte. Folglich kann die Wahrnehmung der Objecte nur an dem Orte geſchehen, wo dieſe ſich befinden, indem die Seele aus dem Körper hinausgeht; die Wahrnehmung (Vorſtellung) kann nicht die Gröſſe haben, die das Object hat; wir nehmen nicht bloß in uns den Abdruck des Gegenſtandes, ſondern den Gegenſtand ſelbſt wahr; nähmen wir den Abdruck wahr, müßten wir ihn alsdenn am beſtimteſten wahrnehmen, wenn der Gegenſtand unmittelbar das Organ des Sinnes berührt, und dann könte ſich auch das wahrnehmende Subject nicht von dem wahrgenommenen Objecte unterſcheiden; denn dieſes letztere befände ſich

in

in jenem ſelbſt, da doch die Unterſcheidung auch eine Verſchiedenheit des Ortes, wo Subject und Object ſind, erfodert. Alſo kann die Seele keine materielle Abdrücke von den Gegenſtänden empfangen, und dieſe aufnehmen. Plotin erläuterte ſeine Meynung von der Natur der Wahrnehmung noch weiter. Jedes Empfinden iſt Aeuſſerung einer thätigen Kraft. Indem die Kraft ſelbſt aber wirkt, leidet ſie nicht. Wenn Jemand ſpricht, um dem Andern ſeine Gedanken mitzutheilen, ſo bringt er durch die Thätigkeit ſeiner Stimmwerkzeuge ein Bild in der Luft hervor, welches der Hörende wahrnimt, und dadurch die Gedanken des Redenden empfängt. Dasjenige, was wirklich empfunden wird, iſt nicht das Object ſelbſt, das die Empfindung hervorbringt; ſondern es iſt die Empfindung (Wahrnehmung) ſelbſt. Das einwirkende Object afficirt die Organe; dieſe Afficirungen ſind intellectuelle Abbildungen der Gegenſtände, und dieſe ſind es, welche von der Seele wahrgenommen werden. Mithin läuft alles Empfinden gar nicht auf ein Leiden, ſondern auf intellectuelle Thätigkeit hinaus. Plotin fühlte indeſſen wohl, daß die bloße intellectuelle Thätigkeit der Seele zur vollſtändigen Erklärung der Empfindung in Beziehung auf äuſſere Objecte noch nicht hinreiche. Er ſtellte alſo auch den Satz auf: Die Seele an ſich ſelbſt genommen kann nicht empfinden; oder:

Ohne Gegenſtände, die der Seele gegeben werden, und mit welchen ſie in Verbindung komt, iſt keine Empfindung möglich. Die empfindende Seele, als ſolche, muß den empfundenen Gegenſtand in ſich aufnehmen, ſich aneignen, und das kann nur dadurch geſchehen, daß ſie ſelbſt ſich ihm verähnlicht, weil ſie ſonſt den Gegenſtand nicht als ihr angehörig, von ihr empfunden, wahrnehmen könte. Es kann aber die Seele für ſich aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt jene Verähnlichung mit dem empfundenen Gegenſtande nicht bewirken. Ein bloß denkbares Object kann nie ſinnlich, der intellectuale Menſch (der abſtracte Begrif des Menſchen) kann nie ein empfindbarer (ein concreter Begriff eines beſtimten Menſchen) werden, und ſo kann auch überhaupt die Seele ſelbſt ſich dem Sinnlichen nie verähnlichen. Das Empfinden, oder die Aufnahme der Eindrücke äuſſerer Gegenſtände, erfodert alſo ein vermittelndes Vermögen zwiſchen der Seele und den Gegenſtänden, welches die Verbindung beyder möglich macht, und zu Stande bringt. Die Wirkſamkeit dieſes vermittelnden Vermögens muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie in Beziehung auf die Einwirkung der äuſſern Gegenſtände ein Leiden ausdrückt, welches Leiden aber im Verhältniße zu der innern Thätigkeit der Seele, und mittelſt derſelben zur Idee des ihm correſpondirenden

Ge-

ßen und Geſetzen der Materie unabhängig nach inherm Triebe der Spontaneität dieſe beſtimmen, und ihr entgegenwirken ſoll, ſofern ſie ſich nicht mit der Erreichung des Vernunftzweckes verträgt. In der körperlichen Welt herſcht dagegen ein nothwendig beſtimter Cauſſalzuſammenhang. Dieſem iſt freylich die Seele ebenfalls unterworfen, oder ſie muß ſich nach ihm richten, weil ſie ſich einmal im Körper befindet, und nur durch ihn und nach den Geſetzen ſeiner Natur wirkſam ſeyn kann. Aber ſie verliert dennoch auch im Körper ihre Freyheit nicht. Sie kann dieſelbe nur nicht ſo unbeſchränkt beweiſen, wie ſie dieſelbe würde beweiſen können, wenn ſie auſſerhalb dem Körper ganz abſolut exiſtirte. Auch im Körper kann ſie dieſem ſelbſt entgegenarbeiten, ſeine Triebe, Neigungen und Leidenſchaften mäſſigen und regieren, oder ganz unterdrücken, und zwar um ſo mehr, je mehr ſie ſich ihrer eigenthümlichen Natur und freyen Kraft bewußt wird, und ſich dieſer gemäß thätig erweiſt. Handelt die Seele allein nach Vernunft, ſo handelt ſie als freyes Weſen, und der Körper vermag nicht, ſie daran zu hindern. Giebt ſie aber ſelbſt ihre Freyheit auf, und läßt ſie ſich von den Begierden des Körper determiniren, ſo iſt ihr Handeln an die mechaniſche Cauſſalität der Materie gebunden, und ſie verhält ſich leidend, ſtatt ſelbſtthätig

zu

schied untheilbare Wesen und theilbare, von denen jene nur gedacht, nicht empfunden werden können, also überhaupt unkörperlich sind; diese hingegen empfunden werden können, und körperlich sind. Zwischen beyden giebt es ein Mittleres, das in verschiedener Rücksicht theilbar und untheilbar genannt werden kann, und eben deswegen die Verknüpfung des Theilbaren und Untheilbaren (der körperlichen Gegenstände, und der intellectualen einfachen Seele) zu vermitteln vermag. Dieses Mittelding ist untheilbar an sich selbst und seinem Wesen nach; aber es ist theilbar, sofern es mit dem Körper in Concurrenz und gemeinschaftlichem Wirkungsverhältniße steht. So wie die Farbe ihren Wesen nach untheilbar ist, aber in Verbindung mit den Körpern, gleich diesen, eine Theilung zuläßt, so ist es auch mit dem Mittelvermögen zwischen den körperlichen Gegenständen und der intellectualen Seele bewandt. Das Vermögen durch äussere körperliche Gegenstände afficirt zu werden, ist daher theilbar, aber nur vermöge seiner Beziehung zum Körper; es ist untheilbar vermöge seiner Beziehung zur Seele. In Verbindung mit der Seele ist und bleibt es in und mit dieser absolute Einheit. In Verbindung mit dem Körper nimt es in und mit diesem Theilbarkeit an. Es theilt sich allemal dem ganzen Körper aller empfindenden Wesen mit,

so

ſofern ſie empfinden, ohne darum aufzuhören, eine einfache Subſtanz zu ſeyn. An ſich ſelbſt hat es keine Theile; es iſt nur inſofern theilbar, als das Subject (der Körper) theilbar iſt, dem es inhärirt; an ſich iſt es ganz in jedem Ganzen (des empfindenden Körpers) und in jedem Theile deſſelben; es erfüllt den Raum, welchen der Körper einnimt, ohne darum ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn; es iſt ungetheilt, weil es zur untheilbaren Seele ſonſt nicht gehören könte; es iſt getheilt, weil es ſonſt nicht mit dem Körper gemeinſchaftlich zu wirken vermöchte. Da dieſe Widerſprüche im Begriffe eines und derſelben Subſtanz ſich ſchlechterdings nicht reimen ließen, ſo berief ſich Plotin auf Facta der Erfahrung, die zu Machtſprüchen berechtigten, auch da, wo dieſe Machtſprüche Widerſprüche ſeyen. Die Erfahrung lehrt, daß an jedem Theile des Körpers empfunden wird; daß wir uns mehrer Eindrücke verſchiedener Sinne, und an verſchiedenen Theilen des Körpers, bewußt werden; und doch iſt nur Ein Subject, welches empfindet; dieſes muß alſo ganz im ganzen Körper, und ganz in jedem Theile deſſelben ſeyn. Aber gerade dieſe angeblichen Erfahrungen, auf welche ſich Plotin ſtützte, beruhten auf einer Täuſchung.

§. 567.

Die Seele, als unveränderliche Subſtanz, iſt durchaus keines Leidens fähig. Daher kommen ihr auch, ſofern ſie intellectuales Weſen iſt, keine Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen zu. Dieſe ſind die Quellen und Gründe aller Begierden. Weil jene alſo der intellectualen Seele fehlen, ſo iſt ſie auch von dieſen befreyt. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen haben nur in dem Empfindungsvermögen ihren Grund, und dieſes iſt folglich auch der Sitz der Begierden. Es giebt aber Begierden verſchiedener Art. Solche, die den Körper angehn, und durch körperliche Gefühle beſtimt werden, oder ſich auf dergleichen beziehen, ſind lediglich körperlich. Der Körper verändert ſich; die Kräfte deſſelben nehmen ab, und werden erſchöpft; ſie bedürfen eines Erſatzes durch Nahrungsmittel. Aus dieſen und andern ähnlichen Bedürfniſſen gehn Begierden nach körperlichen Gegenſtänden hervor. Daß ſie bloß dem Körper angehören, zeigen ihre Objecte und ihre Verſchiedenheit nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der körperlichen Zuſtände, des Lebensalters u. w. Durch die vernünftige Seele können ſie nicht beſtimt werden, weil ihre Objecte gar nicht Objecte der Vernunft ſind, und ſie oft mit dieſer in Disharmonie wirken.

Aber

Aber dennoch hat die Seele an den Begierden einen Antheil, indem ſie empfunden werden müſſen, und nicht ohne Mitwirkung der Seele vollſtändig empfunden werden können. Das Empfindungsvermögen an ſich ſelbſt dringt der Seele gleichſam die Begierden auf. Die intellectuale Seele hat auch eigene Beſtrebungen, die man ebenfalls Begierden nennen kann, die aber, da ſie aus der vernünftigen Seele entſpringen, auch nicht auf körperliche Gegenſtände gerichtet ſind, und ſeyn können. Der vornehmſte Siz der körperlichen Begierden iſt die Leber. Da die Begierden am meiſten auf die Ernährung und Erhaltung des thieriſchen Körpers gerichtet ſind, ſo kann das Princip derſelben auch nur in einem ſolchen Theile des Körpers ſich befinden, der der ſinnlichen Beobachtung gemäß bey der thieriſchen Vegetation am geſchäfftigſten iſt, und für dieſen wurde die Leber von Plotin angeſehen. Gleichwohl leitete er nicht alle Begierden bloß aus der Leber her; namentlich diejenigen nicht, die nicht zunächſt auf die Erhaltung des Körpers abzwecken. Sofern dieſe aber auch nicht der vernünftigen Seele allein gehören können, weil ſie doch durch die verſchiedene Beſchaffenheit des Körpers beſtimt werden, ſuchte Plotin beſondere Theile im Körper auf, aus deren Natur ſie zu erklären ſeyen. So hat der Zorn ſeinen Urſprung in der Galle, und die Menſchen

ſind mehr oder weniger zum Zorne geneigt, je nachdem ſie mehr oder weniger Galle haben. Die Gegenſtände, welche den Begierden correſpondiren, machen auf die Leber oder die Galle Eindrücke; bringen dieſe dadurch in Thätigkeit; ſo wird die empfindende Seele durch ſie ebenfalls thätig; die vernünftige Seele nimt die Empfindungen wahr, und nun erfolgen in der Seele die mit Affecten verbundenen Entſchlieſſungen des Willens. Die vernünftige Seele wirkt alſo zur Entſtehung der Begierden gleichſam nur mechaniſch mit; ihr eigentlicher Quell iſt der Körper und das Empfindungsvermögen, daher auch die ſinnlichen Begierden überhaupt zur unvernünftigen Seele gerechnet werden müſſen.

Plotin hat hier verſchiedene Vorſtellungsarten älterer Philoſophen über die Gründe der ſogenannten ſinnlichen Seelenwirkungen mit einander verbunden und vermiſcht. In der Hauptſache folgt er dem Plato, der eine vernünftige und unvernünftige Seele unterſchied, und die thieriſchen Begierden bloß auf die letzte zurükführte. Nur ſuchte Plotin das Verhältniß der vernünftigen Seele zur unvernünftigen in Anſehung der ſinnlichen Begierden auf eine ſeinem ganzen Intellectualſyſteme angemeſſenere Art zu beſtimmen und zu erklären, und dadurch wurde ſeine Erklärung nicht nur unbefriedigend, ſondern auch ſich ſelbſt widerſprechend. Sollte

te die vernünftige Seele überhaupt an den ſinnlichen Begierden keinen Theil haben, ſo müßte ſie auch zur Entſtehung derſelben gar nichts beytragen; denn ſonſt ſind dieſe eben ſo wohl ihr Product, wie ein Product der unvernünftigen Seele. Auch blieb die Art, wie die ſinnliche Begierde in die vernünftige Seele gelangt, und in dieſer Entſchließungen des Willens erzeugt, eben ſo unerklärt, wie der Urſprung des ſinnlichen Empfindens überhaupt, ſoferne daſſelbe doch nicht ohne Theilnahme der intellectualen Seele ſtatt haben konte.

§. 568.

Auf eine nach der bisherigen pſychologiſchen Theorie des Plotin unerwartete Art erklärte er das Gedächtniß und die Einbildungskraft. Beyde Fähigkeiten gehören ſeiner Meynung zufolge nicht eigentlich zum Empfindungsvermögen, ob ſie gleich mit ihm verbunden ſind, und gemeinſchaftlich wirken. Das Gedächtniß beruht nicht auf den in der Seele etwa zurückbleibenden Spuren oder Reſten der Eindrücke von den Gegenſtänden, wie mehrere ältere und neuere Pſychologen angenommen haben. Wäre dieſes, meynte Plotin, ſo würde es keine Schwierigkeit haben, uns von einer Menge Gegenſtände, deren Eindrücke

drücke wir zugleich empfingen, einzelner wieder zu erinnern; anſtatt daß dieſes doch oft der Erfahrung nach ſo ſchwer wird. Ferner würde alsdenn die Erinnerung nicht ſo häufig eine ſo große Anſtrengung der Beſinnungskraft erfodern. Vielmehr würde der ganze in der Seele befindliche Vorrath von Ideen auf einmal gegenwärtig werden; wir würden uns aber nicht der Gegenſtände nach und nach erinnern; überall würde es bey jener Vorausſetzung gar kein Beſinnen geben. Nicht minder würde das ſtärkere oder ſchwächere Einprägen der Vorſtellungen kein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß zur Folge haben. Im Gegentheile würde eben das ſtärkere Einprägen der Vorſtellungen das Gedächtniß ſchwächen und aufheben, indem dadurch das Organ des Gedächtnißes zu ſehr erweicht und erſchlafft würde. Plotin nahm alſo für das Gedächtniß eine beſondere Kraft der Seele an, die, je nachdem ſie ſtärker oder ſchwächer wirkte, auch ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß erzeugte. Ob gleich Plotin aber das Gedächtniß aus einer beſondern Seelenkraft herleitete, ſo ſcheint er doch in Anſehung dieſer Kraft ſelbſt nicht ganz mit ſich einig geweſen zu ſeyn. Sofern das Seelenweſen ein reines unveränderliches Vernunftſubject iſt, glaubte er ihm das Gedächtniß nicht beylegen zu dürfen. Das leztere ſezt Succeſſion der Vorſtellungen voraus, und

dieſe

dieſe kann dem reinen Vernunftſubjecte nicht zukommen. Alſo muß das Gedächtniß in einer andern Kraft ſeinen Grund haben, die nicht Vernunftſubject ſelbſt, aber doch mit ihm verbunden iſt. In der körperlichen Beſchaffenheit kann der Grund des Gedächtniſſes nicht angetroffen werden. Freylich iſt dieſes bey Menſchen verſchieden, je nachdem die Beſchaffenheit ihres Körpers verſchieden iſt; allein dieſes läßt ſich aus dem Einfluße des Körpers auf das Seelenweſen erklären, vermöge deſſen das Gedächtniß in ſeinen Wirkungen befördert oder erleichtert werden mag. Die Vorſtellungen ſind keine Abdrücke; alſo kann auch die Erinnerung nicht davon abhängen; wir erinnern uns oft unſerer ehemaligen Begierden, die gar nicht auf Abdrücken der Impreſſionen beruhen. Der Körper ſelbſt verändert ſich unaufhörlich, und davon müßte eher der gänzliche Mangel des Gedächtniſſes eine Folge ſeyn, als daß die körperliche Organiſation der Grund deſſelben wäre. Demnach muß unſtreitig das Gedächtniß in einer beſondern Seelenkraft liegen. Zu dem Empfindungsvermögen gehört das Gedächtniß nicht. Denn wir erinnern uns nicht bloß empfundner, ſondern auch denkbarer Objecte, und dann würde für die Erinnerung an die letztern ein beſonderes Gedächtniß erfoderlich ſeyn; gleichwohl iſt das Gedächtniß nur eines und daſſelbe.

be. Das Begehrungsvermögen enthält das Gedächtniß ebenfalls nicht; denn dieſes hängt mit dem Empfindungsvermögen zuſammen. Eine Begierde wird erſt dadurch zur Begierde, daß wir ſie als eine ſolche empfinden. Wenn wir uns alſo auch einer ehemals gehabten Begierde erinnern, ſo liegt im Begehrungsvermögen wohl eine gewiße Möglichkeit zur Erinnerung; aber nicht die Kraft der Erinnerung ſelbſt. Es bleibt ſonach keine andere Seelenfähigkeit auſſer der vernünftigen Seele übrig, mit welcher das Gedächniß verbunden ſeyn könte, als die Einbildungskraft, die an ſich ſelbſt nicht wirkſam ſeyn könte, wenn ſie nicht Bilder ehemaliger Vorſtellungen und Empfindungen aufbewahrte. Die Empfindung wird zuerſt mittelſt der Einbildungskraft zum Bilde, und dieſes bleibt in der Seele, auch nachdem das Bewußtſeyn der Empfindung aufgehört hat gegenwärtig zu ſeyn. Es komt denn auf die Beſchaffenheit der urſprünglichen Empfindung und Vorſtellung an, ob das Bild beſtimt, feſt und lange in der Seele ruht, oder ob es wieder aus dem Gedächtniße nach kürzerer oder längerer Zeit verſchwindet. Iſt die Empfindung ſchwach und ſchnell vorübergehend, ſo wird auch die Dauer des Bildes nur kurz ſeyn. Iſt jene hingegen ſtark und anhaltend, ſo wird auch das Bild, das in der Seele übrig bleibt, lebhafter und von längerer Dauer

ſeyn.

ſeyn. Die Beſchaffenheit des Körpers und der Umſtände erweiſt hier auch zugleich ihren Einfluß. Daher haben Menſchen nach ihrer verſchiedenen Seelenthätigkeit überhaupt, nach ihrem verſchiedenen Verhältniße, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ihres Körpers, ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß. Daß die Menſchen auch intellectuelle Ideen im Gedächtniße behalten, giebt hiergegen keinen Einwurf ab. Die Denkthätigkeit der Seele geht unaufhörlich fort; aber nicht alle Producte derſelben gelangen zum Bewußtſeyn, ſondern bloß diejenigen, bey welchen die Einbildungskraft mitwirkt, und ihre Aufnahme in den innern Sinn verurſacht. Sonach iſt auch hier die Einbildungskraft die Quelle und der Grund des Gedächtniſſes.

§. 569.

So wie Plotin alle ſogenannte niedere Seelenkräfte von der Denkkraft verſchieden annahm, und nicht aus dieſer herleitete, ſo räumte er auch der Subſtanz der letztern beſondere Eigenthümlichkeiten ein. Die urſprünglichſte Eigenſchaft, die er dem denkenden Subjecte beylegte, iſt die Freyheit. Sie iſt eine unmittelbare Folge der geiſtigen und göttlichen Natur der Seele, die von den Einflüſſen

ßen und Geſetzen der Materie unabhängig nach inherm Triebe der Spontaneität dieſe beſtimmen, und ihr entgegenwirken ſoll, ſofern ſie ſich nicht mit der Erreichung des Vernunftzweckes verträgt. In der körperlichen Welt herſcht dagegen ein nothwendig beſtimter Cauſalzuſammenhang. Dieſem iſt freylich die Seele ebenfalls unterworfen, oder ſie muß ſich nach ihm richten, weil ſie ſich einmal im Körper befindet, und nur durch ihn und nach den Geſetzen ſeiner Natur wirkſam ſeyn kann. Aber ſie verliert dennoch auch im Körper ihre Freyheit nicht. Sie kann dieſelbe nur nicht ſo unbeſchränkt beweiſen, wie ſie dieſelbe würde beweiſen können, wenn ſie auſſerhalb dem Körper ganz abſolut exiſtirte. Auch im Körper kann ſie dieſem ſelbſt entgegenarbeiten, ſeine Triebe, Neigungen und Leidenſchaften mäſſigen und regieren, oder ganz unterdrücken, und zwar um ſo mehr, je mehr ſie ſich ihrer eigenthümlichen Natur und freyen Kraft bewußt wird, und ſich dieſer gemäß thätig erweiſt. Handelt die Seele allein nach Vernunft, ſo handelt ſie als freyes Weſen, und der Körper vermag nicht, ſie daran zu hindern. Giebt ſie aber ſelbſt ihre Freyheit auf, und läßt ſie ſich von den Begierden des Körper determiniren, ſo iſt ihr Handeln an die mechaniſche Cauſſalität der Materie gebunden, und ſie verhält ſich leidend, ſtatt ſelbſtthätig

zu

zu ſeyn. Die Gründe, nach denen ſich das freye Vernunftweſen in ſeiner Thätigkeit beſtimt, liegen in den angebohrnen Ideen, die in der Vernunft an ſich ſelbſt enthalten ſind, und zum Weſen derſelben gehören. Alſo handelt die Vernunft nach Gründen, oder kann nach Gründen handeln, die gar nicht aus der Sinnenſphäre entlehnt ſind, und von welchen das Geſetz der nothwendigen körperlichen Determination nicht gilt. Plotin glaubte dadurch die Freyheit der Seele völlig gerettet, und von dem nothwendigen Cauſſalzuſammenhange, der in der Welt der Erſcheinungen unausweichlich iſt, getrennt zu haben, daß er dem freyen Subjecte vorſchwebende Beſtimmungsgründe zum Handeln anwies, die ſelbſt durch bloße Vernunft gegeben ſind. Allein er ſicherte doch die Freyheit auf dieſe Art noch nicht hinlänglich. Nicht nur war die Exiſtenz der angebohrnen Ideen unerwieſen; ſondern auch die mögliche Verträglichkeit der Freyheit und Naturcauſſalität im Menſchen war noch von der Seite unaufgeklärt, wie eine Reihe Wirkungen entſtehen könne durch eine unabhängige Urſache, die aus ſich ſelbſt die Reihe anhebt, da doch in der Natur die Reihe der Urſachen und Wirkungen unendlich iſt.

Man ſieht, Plotin iſt der Auflöſung des Problems, wie ſich die Möglichkeit der Freyheit mit der Naturcauſſalität vertrage, ſehr nahe

gekommen, ohne ſich doch ihrer zu bemächtigen. Daß er ſie verfehlte, lag in ſeiner mangelhaften Unterſcheidung des Verſtandes und der Sinnlichkeit, die er nicht als ſpecifiſch verſchiedene Erkentnißquellen betrachtete. Er verſetzte alſo auch das freye Vernunftweſen in die Zeit, und in der Zeit kann daſſelbe nicht als unabhängiger Grund einer Reihe von Wirkungen vorgeſtellt werden. Nur als Ding an ſich iſt das freye Vernunftweſen von der Zeit unabhängig.

§. 570.

Die Vernunft an ſich ſelbſt, als göttliches Product, iſt zu moraliſchen Vergehungen nicht fähig; ſondern es iſt die mit ihr im Körper verbundene unvernünftige Seele, das Princip des thieriſchen Lebens und der Empfindung, die Mutter der Begierden und Leidenſchaften, welche auch die vernünftige Seele zum Böſen verleitet und fortreißt. Da inzwiſchen die Gottheit hierbey doch immer als Urheber des Böſen erſchien, ſofern ſie das Vernunftſubject mit der thieriſchen materiellen Seele verband, ſo bedurfte die Möglichkeit des Böſen noch einer beſondern Aufklärung. Die Art, wie Plotin dieſe gab, ſtimt ſo ziemlich mit den neuern Verſuchen zuſammen, und iſt eben ſo mislungen, wie dieſe. Der göttliche Verſtand muß alles

alles Denkbare umfaſſen, und folglich auch alle mögliche Arten von Seelen denken. Nun aber müſſen dieſe Seelen, ſofern ſie Erzeugniſſe der Gottheit ſind, und auch ſelbſt mehrere Formen der Seelen darſtellen, durch beſondere Eigenſchaften ſich von der Gottheit unterſcheiden. Ihr Weſen beſteht alſo nicht in der bloſſen Denkkraft, ſondern es ſind ihnen auch niedere Seelenkräfte eigen, die ſich der Materie mehr nähern, daher auch die Einflüße der Materie aufnehmen, und durch dieſe wiederum die vernünftige Seele verderben. Noch auffallender, als dieſe, iſt eine andre Erklärung, welche Plotin von der Urſache der Verbindung der vernünftigen Seele mit der Materie gibt. So wie der göttliche Verſtand die Seelen als von ſich ſelbſt verſchieden denkt, ſo denken auch die Seelen ſich ſelbſt als vom göttlichen Verſtande verſchieden. Dieſe Idee der bloſſen Verſchiedenheit vom göttlichen Verſtande denken die Seelen immer lebhafter, und ſo erwächſt nach und nach ſelbſt ein Streben in ihnen, ſich überhaupt vom göttlichen Verſtande zu trennen, und eigenmächtiger und ſelbſtſtändiger zu werden. Nur iſt aber der Seele keine andere Tendenz, ſofern ſie ſich einmal vom Intellectualen loswinden will, übrig, als zur Materie hin; dieſe iſt der einzige äuſſere Gegenſtand, zu welchem ſie ſich hinneigen kann, und ſo neigt ſie ſich auch wirklich zur Materie,

und verſinkt in den Körper. Die niedern Seelenkräfte aber gehn nach dem Geſetze einer ſtufenweiſen Entwickelung niederwärts, die in der Natur eines jeden Weſens liegt, aus der denkenden Seele hervor. So entſpringen die Einbildungskraft, das Empfindungsvermögen, das Lebensprincip, nach einander aus dem Vernunftſubjecte. Dieſe ſind der Materie immer verwandter, beziehen ſich auf den Körper, und müſſen ſich alſo auch mit einem Körper verbinden. Plotin hat hier die logiſche Entwickelung untergeordneter Begriffe aus einem höhern mit der realen Entwickelung von Subſtanzen aus einer Subſtanz, in welcher jene ihrem Grunde nach nicht enthalten ſeyn können, verwechſelt. Auch ſind die vorherigen Sätze: Es müßten ſo viel Arten von Seelen wirklich exiſtiren, als durch den göttlichen Verſtand gedacht werden — das Denken der Seele als eines vom göttlichen Verſtande verſchiednen Subjects, erzeuge ein Verlangen ſich wirklich zu trennen und der Materie zu nähern — ganz willkührliche Behauptungen.

§. 571.

Die Seele als Vernunftſubject iſt auch unſterblich. Plotin konte dies ſchon unmittelbar aus ſeinem Begriffe derſelben folgern;

er

er ſtellt aber noch beſondere Gründe zum Beweiſe der Unſterblichkeit auf: Erſtlich: Die Seele iſt eine unkörperliche Subſtanz, die nicht ſinnlich wahrgenommen werden kann. Sie iſt als Vernunftweſen, und in ihrer Abſonderung vom Körper vorgeſtellt, das Vortrefflichſte, was ſich in der Schöpfung denken läßt. Das Vortrefflichſte hienieden kann aber nicht in einer Subſtanz wohnen, deren Natur den Untergang mit ſich führt. Auch beweiſt der Zuſtand des Bewußtſeyns beym reinvernünftigen Denken eine ganz andre Art von Exiſtenz, als wie diejenige, die im Zuſtande bloßer körperlicher Gefühle ſtatt findet. Bey jenem hat man ſich vom Körper, von aller Materie, losgeriſſen; man fühlt ſich in die Region des Intellectualen verſetzt, wo man nur das Ewig wahre und Ewig wirkliche durch die ewig wirkliche Kraft der Seele denkt, und der Gottheit gleich iſt. Zweytens: Dasjenige, dem vermöge ſeiner weſentlichen Natur das Leben zukommt, kann auch dieſes Leben nicht verlieren. Das Leben gehört zu ſeinem Weſen, iſt mit dieſem identiſch, und kein fremder Zuſatz, der wieder von ſeinem Weſen getrennt werden könte. Ein ſolches Weſen iſt alſo unſterblich. Es giebt aber dergleichen Weſen und muß ſie geben aus folgenden Gründen. Alles Leben iſt entweder urſprünglich, oder abgeleitet; oder einiges Leben iſt urſprünglich,

und einiges iſt abgeleitet. Abgeleitet würde das Leben einer Subſtanz ſeyn, falls ſie daſſelbe von einer andern empfangen hätte; urſprünglich würde es ſeyn, wenn es in ihr ſelbſt und in ihrem eignen Weſen gegründet wäre. Nun kann aber doch nicht alles Leben überhaupt abgeleitet ſeyn; denn da würde zuletzt das Princip des Lebens immer vermißt werden. Demnach muß ein urſprüngliches Leben exiſtiren. Ein ſolches hat die Seele. Dieſe iſt lebend durch ihr Weſen ſelbſt; ſie hat das Princip der Bewegung in ſich. Sie iſt folglich unſterblich. Drittens: Wären alle Seelen vergänglich, ſo würde, da alle Bewegung in der Welt von lebenden und beſeelten Weſen ausgeht, auch längſt alle Bewegung aufgehört haben; denn das Princip derſelben wäre vernichtet. Wollte man aber die Vergänglichkeit einiger, und die Fortdauer anderer Seelen, ſtatuiren, ſo wäre kein zureichender Grund da, warum einige fortdauerten, und andere vergänglich wären. Eine jede wäre doch ſo gut, wie die andere, als Princip des Lebens und der Thätigkeit in der Welt zu betrachten. Viertens: Die Erkentniß des Menſchen wird nicht erſt urſprünglich von ihm in dieſem Leben erworben, ſondern ſie beruht auf einer Reminiscenz aus einem vorherigen Zuſtande. Nun gehört aber die Erkentniß zum Weſen der Seele, und dieſe ſelbſt iſt alſo unvergänglich.

lich. Fünftens: Die Seele iſt ſchlechthin einfach; ſie beſteht nicht aus mehr Theilen, wie der Körper, und iſt folglich auch nicht zerſtörbar, wie dieſer. Eben ſo wenig iſt ſie, wie der Körper, aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Sie iſt eine reine unveränderliche Form ſelbſt. Bey den Körpern können Materie und Form von einander getrennt werden, und daher iſt die Materie einer Verwandlung fähig; bey der Seele aber findet eine ſolche Verwandlung nicht ſtatt, weil keine Materie da iſt, von der die Form getrennt werden könte; die Seele iſt alſo keiner Veränderung ihres Weſens und keines Unterganges fähig. Sechstens: Den Thieren und Pflanzen kommen ebenfalls Seelen zu. Dieſe ſind nicht ſpecifiſch von den menſchlichen Seelen verſchieden; ſondern nur dem Grade nach. Die Thier und Pflanzenſeelen ſind demnach auch für ſich beſtehende Subſtanzen, unkörperlich und untheilbar, und unſterblich, wie die menſchlichen Seelen.

Daß die hier vom Plotin gebrauchten theoretiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele keine Bündigkeit haben, bedarf kaum einer Erinnerung. Der erſte beruht auf der angenommenen Analogie der Vernunft mit göttlichen Eigenſchaften. Dieſe berechtigt gar nicht zu einem Schluße auf die Einartigkeit der menſchlichen Seelenſubſtanz und

der Gottheit, ſo wie ſich überhaupt nicht aus einem Attribute der Seele auf ihre Subſtanz ſelbſt ſchließen läßt. Bey dem zweyten wird vorausgeſetzt, daß Leben und Seele identiſch ſind, jenes alſo nicht aufgehoben werden kann, ohne daß dieſe zugleich aufgehoben wird. Die Vorausſetzung iſt unerwieſen; ſie kann aber immerhin zugegeben werden, und die Unvergänglichkeit der Seele folgt dennoch nicht daraus. Es folgt nur, daß das Leben nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich die Seele aufzuheben; nicht aber, daß die Seele wirklich fortdauern werde. Der dritte Beweis verliert ſeine Kraft, ſobald angenommen wird, daß neben dem Abgange der vorhandenen Seelen wieder neue Seelen in's Daſeyn kommen, und dadurch das Deficit erſetzt wird. Dann würde das Ausſterben aller Seelen, und mit ihm das gänzliche Aufhören aller Bewegung und Thätigkeit wegfallen. Der vierte Beweis hängt mit der Platoniſchen Hypotheſe zuſammen, daß die Seelen ſchon vor dieſem Leben exiſtirten, und ſich in dem Vorzuſtande die Kenntniß der Ideen erwarben, an welche ſie nach und nach durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erinnert werden, ſo daß alſo unſer ganzes dermaliges ſogenanntes Wiſſen und Lernen nichts weiter, als eine Reminiscenz iſt. Jene Hypotheſe iſt aber in ihren Gründen unhaltbar, und eben deswegen iſt es auch der auf ſie gebaute Beweis der Unſterblichkeit. Der fünfte Beweis gründet ſich auf die Vorausſetzung der abſoluten Einfachheit der Seele, die

uner-

unerwieſen iſt, und wenn ſie auch erwieſen wäre, doch die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder eines gänzlichen Unterganges nicht zur nothwendigen Folge hat. Die Identität der Thier- und Pflanzenſeelen mit den menſchlichen, zumal ſofern die letztern Vernunftſubjecte ſind, läßt ſich auch nicht behaupten.

§. 572.

Die vernünftige Seele wird durch das Sittengeſetz, das in ihrer Natur liegt, zur Tugend beſtimt, und nach dem Maaße ihrer Würdigkeit richtet ſich das Maaß ihrer Seligkeit. Auf das Verdienſt folgt dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit gemäß Belohnung, ſo wie auf die moraliſche Schuld Strafe folgt. Die tugendhafte Seele kehrt nach dieſem Leben in ihren urſprünglichen Zuſtand zurück, lebt vereinigt mit der Gottheit, und iſt ſelig, wie dieſe, doch ohne die ſinnlichen Gefühle des Angenehmen, deren ſie nur durch ihre Verbindung mit dem Körper fähig iſt, die aber die Seele an und für ſich nicht haben kann. Hingegen die Seelen der Böſen werden nach dem Tode in allerhand Körpern umhergetrieben, und dieſer Zuſtand in verſchiedenen Körpern iſt mehr oder weniger für ſie peinlich, je nachdem ſie durch ihre Verbrechen

eine gröſsere oder geringere Strafe verwirkt haben. Die Beſchaffenheit des Körpers, in welchen die Seele nach dem Tode verſetzt wird, iſt alſo, der Meynung des Plotin zufolge, das Mittel ihrer Beſtrafung. Ohne einen Körper überhaupt iſt die bloſs vernünftige Seele weder für die Gefühle des Angenehmen, noch des Unangenehmen empfänglich. Die Art des Körpers, mit welchem die Seele verbunden wird, iſt alſo die nothwendige Bedingung ihrer verhältnisſmäſſigen Strafe. Die Seelenwanderung wird nicht durch die Gottheit beſonders angeordnet, ſondern iſt eine natürliche Folge der einmaligen Welteinrichtung. So wie es die Seele in dieſem Leben durch böſe Handlungen verdient hat, geht ſie nach dem Tode unmittelbar in den Körper über, der die Beſtrafung bewirkt, die ihrer Schuld angemeſſen iſt. Die Seelen der Böſen durchwandern alſo alle Gattungen von Thieren, und eben dieſelbe Seele kann bald dieſes, bald jenes Thier; bald eine oder die andere Pflanze, bewohnen. Diejenigen, die im Leben die Menſchlichkeit nicht ganz herabwürdigten, nehmen auch nach dem Tode wieder menſchliche Körper ein; anſtatt daſs diejenigen, die bloſs thieriſchen Lüſten nachhingen, und ſich dadurch ſchon als Menſchen zum Viehe erniedrigten, auch wieder in thieriſche Körper einwandern müſſen. Da das Gedächtniſs nicht zum materiellen Kör-

per-

per gehört, ſondern eine Wirkung der Phantaſie iſt, die ſelbſt durch die edlere Seelenſubſtanz erzeugt wurde; ſo bleibt auch der Seele nach dem Tode die Erinnerung ihres vorherigen Zuſtandes übrig. Komt ſie in einen beſſern Zuſtand, ſo vergißt ſie über dem Guten, was ſie nun empfindet, des Schlechtern, das ſie vorher ertragen mußte. Komt ſie aber in einen ſchlimmern Zuſtand, ſo iſt gerade die Erinnerung an den vorherigen für ſie eine Strafe. Wie Plotin dieſe Hypotheſe mit der Erfahrung vereinigen konte, iſt nicht einzuſehen. Er mußte doch annehmen, daß die Seele, die gegenwärtig einen beſtimten menſchlichen Körper bewohnt, ſchon vor dieſem Leben in andern menſchlichen Körpern vielleicht gehauſet habe. Es müßte alſo manchen Menſchen eine Erinnerung an ihr vorheriges Daſeyn in verſchiedenen andern menſchlichen Körpern übrig geblieben ſeyn. Gleichwohl zeigt die Erfahrung ſchlechterdings keinen Menſchen, der ſich eines vorherigen Zuſtandes bewußt wäre. Plotin mußte dies annehmen, wenn er die Seelenwanderung als ein natürliches Vergeltungsmittel in der moraliſchen Weltordnung behaupten wollte; er hätte alſo die Wirklichkeit jener Hypotheſe darthun ſollen. Statt deſſen iſt er die Zweifel, die die Erfahrung ſo offenbar entgegenſetzte, ganz mit Stillſchweigen übergangen. Fand keine Erinnerung an einen vor-

herigen

herigen Zuſtand ſtatt, ſo hörte auch die Seelenwanderung auf ein moraliſches Vergeltungsmittel zu ſeyn.

§. 573.

So wie Plotin die Platoniſchen Begriffe vom Weſen der Seele, und ihrem Zuſtande nach dem Tode, beybehielt, ſo iſt auch ſeine Dämonenlehre mit der Platoniſchen dieſelbe. Nur iſt ſie bey ihm noch mehr erweitert. Er unterſcheidet eine Intellectualwelt und eine Sinnenwelt als einander entgegengeſetzt. Die erſte iſt der Inbegriff alles deſſen, was durch den reinen Verſtand als exiſtirend gedacht werden kann, und was Plotin, ſo wie Plato, ſeinem wahren Urſprunge und Weſen nach in den göttlichen Verſtand verſetzt, und in dieſem hypoſtaſirt. Die Sinnenwelt begreift im Gegentheile alle Objecte, ſoferne ſie mittelſt der Empfindung wahrgenommen werden. In der Intellectualwelt ſind zuvörderſt die Götter vom erſten Range vorhanden, als bloß intelligible Naturen. Dieſen komt, wie der Intellectualwelt überhaupt, die Geiſtigkeit im ſtrengſten Sinne zu; und ſie haben weder Undurchdringlichkeit, noch Ausdehnung; Eigenſchaften, die der Materie gehören. Nächſt dieſen Göttern folgt eine zweyte Claſſe von Göttern, deren

ren Wohnſitz ſich von der Intellectualwelt bis zu der ſublunariſchen Sphäre erſtreckt, und die nicht ſo vollkommen intellectuale ſind, wie die Götter der erſten Claſſe. Die dritte Claſſe machen die Dämonen aus. Sie ſind Mittelweſen zwiſchen den Menſchen und den Göttern. Sie haben eine Gemeinſchaft mit der Intellectualwelt und der Sinnenwelt. Sie ſind nicht bloß geiſtig, und ohne alle Sinnlichkeit, weil ſie ſonſt lediglich zur Intellectualwelt gehören müßten, und mit der Sinnenwelt gar nicht in Verbindung ſtehn könten. Sie haben aber auch nicht ſo viel Theil an der Materie, wie die Menſchen und Thiere; denn da würden ſie ſich von dieſen gar nicht abſondern laſſen. Ihr Weſen erklärt Plato für eine intelligible Materie, die er auch den Göttern des zweyten Ranges, nur noch in einem ſublimirten Grade, beylegte. Vermöge des Intelligibeln ihres Weſens ſind die Dämonen einerſeits mit der Intellectualwelt in Gemeinſchaft; andrerſeits mit der Sinnenwelt und ihren lebenden Geſchöpfen. Sie nehmen elementariſche Körper an, wirken auf die ſinnliche Natur, namentlich auf die Menſchen, denen ſie erſcheinen, und über deren Schikſale ſie walten. Was ſich Plotin beſtimt unter der intelligibeln Materie gedacht habe, iſt nicht klar. Uebrigens gab er auch jedem Menſchen einen guten und einen böſen Dämon zu Begleitern,

gleitern, die ſein Thun und Laſſen regierten. Nur ſcheint er dieſe Genien auch auf die eigenen Geiſteskräfte des Menſchen zuweilen zurückzuführen, und die letztern ſelbſt als Dämonen des Menſchen zu hypoſtaſiren. So iſt die Vernunft der Dämon des Menſchen, der ihm hilft, die Sinnlichkeit zu beherſchen, ihren Anlockungen zu widerſtehn, und ihre Anſprüche zu bezähmen. Wiederum die Vernunft wird durch die Gottheit regiert, und wofern jene Regentin der menſchlichen Handlungen iſt, iſt die Gottheit der Genius des Menſchen. Dagegen iſt die Sinnlichkeit, die allemal auch eine Partikel der böſen Weltſeele enthält, inſofern mit einem böſen Dämon begabt, der den Menſchen vom Guten abführt, und ſeine Vereinigung mit der Gottheit hindert.

§. 574.

Nach der Beſtimmung der Begriffe des Plotin vom Seelenweſen läßt ſich nun auch ſeine Vorſtellungsart von der Gottheit darſtellen; zwar nicht mit völliger Deutlichkeit, die der transſcendente, ſchwärmeriſche und myſtiſche Charakter derſelben nicht zuläßt; aber doch ſo, daß eben dieſer ihr Charakter hiſtoriſch bemerklich wird. Plotin nahm ein letztes Real und Formalprincip an, das zugleich oberſter

ſter Grund der Dinge und der Erkenntniß iſt. Dieſes Urprincip iſt abſolut einfach (ἁπλως ἑν), und ſchließt alle Vielheit aus, indem jede Vielheit, die vorhanden ſeyn ſoll, eine Einheit vorausſetzt, worauf ſie allemal muß zurückgeführt werden können. Man denke ſich, daß das Urprincip zugleich Eins und alles ſey, ſo iſt es das entweder, ſoferne es zugleich jedes Einzelne iſt, oder ſoferne es Alles iſt. Wäre das Erſtere, ſo würde das All nicht das Princip ſeyn, weil das Einzelne vor Allem ſeyn muß. Wäre das andere, ſo könte das Princip erſt durch die Zuſammenſetzung der Einzelnheiten, d. i. nach Allem, entſtehn, da es doch vor Allem hergehn muß; und nimt man die Exiſtenz des Princips vor Allem an, ſo werden das Princip und das All von einander unterſchieden, die doch ein und daſſelbe Princip ausmachen ſollen. Die Allheit der Weſen wird dadurch auch auf eine Einerleyheit reducirt, und aller Unterſchied der Individuen aufgehoben. Wird endlich dem Principe die Allheit beygelegt, ſo wird es theilbar, und, ſobald die Theilung geſchieht, werden ſowohl das Princip als die Allheit aufgehoben. Dem Urprincipe kommen folglich gar keine Mehrheit, alſo auch gar keine Prädicate zu. Es können ihm weder Subſtantialität, noch Weſen, noch Leben, zugeſchrieben werden; denn über alle dieſe iſt es erhaben (ὑπερον). Es

iſt

iſt das Weſen der Weſen, das abſoluteſte Seyn. Auch Thätigkeit iſt kein Merkmal des Urprincips. Entweder iſt Thätigkeit eine Subſtanz, oder nicht. Im erſtern Falle würde das Princip durch dieſelbe vielfach werden, weil es ſelbſt ſo vielfach ſeyn muß, wie ſeine ſpecifiſch verſchiedenen Wirkungen. Im andern Falle geht vor der wirklichen Thätigkeit das Vermögen dazu her, und das Urprincip, als bloßes Vermögen gedacht, wäre etwas Unvollkommes. Das Weſen der Weſen iſt daher unausſprechlich, und durch keinen Begriff zu erreichen und zu faſſen; alle Prädicate, die man ihm beylegen könte, ſetzen es ſelbſt voraus; es hat keine Empfindung, keine Erkentniß, überhaupt kein Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt; denn alles dies beruht auf Thätigkeiten der Denkkraft, und iſt von Vielheit der Merkmale unzertrennlich. Die Gottheit iſt der Grund alles Weſens, Lebens, aller Denkkraft, ohne eines von dieſen ſelbſt zu ſeyn. In dieſer Reinheit der Vorſtellung des Urprincips bleibt ſich aber Plotin nicht immer gleich. Der Zuſammenhang des Princips mit der Welt verleitet ihn auch zuweilen, die Gottheit für die Kraft zu erklären, die alle Dinge hervorbringt, in ihnen iſt und ſie erhält, weil ſonſt gar nichts vorhanden ſeyn würde.

Den philoſophiſchen Werth und die Gültigkeit der Vorſtellungsart des Plotin vom Urprincipe

princip hat Hr. Tiedemann ſehr richtig charakteriſirt (Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. III. S. 373 ff.). Aber auf eine Seite will ich nur noch aufmerkſam machen, von der ſie für uns ein beſonderes Intereſſe haben mag. Sie zeigt nämlich durch ſich ſelbſt, daß eine theoretiſche Erkentniß des Urprincips — unmöglich iſt.

§. 575.

Das Urprincip, als abſolute Einheit, kann auch durch das Abſolut Gute beſtimt werden. Dieſes hat auch weiter kein Bedürfniß; es iſt das Vollendete, ſich ſelbſt Genugſame. Eben dieſer Charakter des Urprincips bringt es mit ſich, daß es kein denkendes Weſen ſeyn könne, obgleich alle philoſophiſche Parteyen der Gottheit dieſe Eigenſchaft beylegen zu müſſen geglaubt haben. Das Gute iſt ſich ſelbſt genug; es hat alſo kein Bedürfniß des Denkens; und eine Eigenſchaft, deren es nicht bedarf, hat es auch nicht. Die Denkkraft ſtrebt nach dem Guten; nicht umgekehrt; wozu ſollte alſo das Gute denken? Erſt durch das Gute wird das Denken gut; jenes iſt alſo über dieſes erhaben. Wäre das Denken mit dem Guten verbunden, ſo würde das Urprincip nicht mehr Eins ſeyn; über beyde ließe ſich noch eine höhere Einheit denken; jenes wä-

re eine Zuſammenſetzung, vor der das Einfache nothwendig hergehen muß. Das höchſte Weſen iſt das reine Seyn, und in dieſem beſteht ſein Weſen; das Seyn iſt nicht ein Accidens von ihm. Gott iſt auch das abſolut freyeſte Weſen; denn die Seelen handeln nur frey durch Vernunft; die Vernunft aber iſt frey durch ihre Theilnahme am Guten; das abſolut Gute iſt die Gottheit; ſie muß alſo ſelbſt die abſoluteſte Freyheit haben. Gleichwohl iſt Gott auch durch ſich ſelbſt nothwendig. Man konte hieraus folgern, daß damit wieder ſeine Freyheit aufgehoben werde, indem ein abſolut nothwendiges Weſen durch dieſe Nothwendigkeit in ſeinem Daſeyn determinirt iſt; als abſolut frey aber müßte es ſeyn und nicht ſeyn können. Ohnehin wird der Gottheit die Denkkraft und folglich die Ueberlegung abgeſprochen. Demnach wird die Gottheit unmittelbar durch ihr Weſen beſtimt, und es kann ihr keine Freyheit zukommen. Plotin begegnet dieſem Einwurfe durch eine Abänderung des Begriffes von Freyheit. Dieſe beſteht nicht darin, daß ein Weſen auch gegen ſeine Natur handeln, über ſein Daſeyn und Nichtdaſeyn entſcheiden könne, (indem mit der Aufhebung der Natur und des Daſeyns des Weſens auch alle Freyheit und alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird), ſondern ſie beſteht in der Abweſenheit des Zwanges

ges zu einer beſtimten Art zu handeln, wie ſie der Natur des Handelnden gemäß iſt. Die Gottheit kann alſo auch nicht gegen ihre Natur handeln; aber nichts deſto weniger iſt ſie frey, weil ſie aus eigner ſelbſtſtändiger Natur nach ihrem Wohlgefallen handelt, und auf keine Weiſe zu dem Handeln gezwungen und determinirt wird. Daß Plotin hier mit ſeiner vorherigen Lehre von der Gottheit in Widerſtreit gerieth, ſcheint er ſelbſt bald bemerkt zu haben, oder gar ausdrücklich haben bemerken zu wollen. Er ſchreibt überhaupt der Gottheit ein Handeln, und ein Wohlgefallen an einer beſtimten Art des Handelns, alſo Bewußtſeyn, zu, ungeachtet er ihr vorher Thätigkeit und Bewußtſeyn abgeſprochen hatte. Sein Begriff von Freyheit, wie er ihn hier feſtſetzte, war auch nur ein negativer, Abweſenheit des äuſſern Zwanges, die auch bey der Thätigkeit eines lebloſen Naturdinges ſtatt finden kann, nicht der poſitive Begriff der vernünftigen Freyheit, die er freylich auf der andern Seite der Gottheit nicht wohl beylegen konte, ohne ſie zu einem mit Vernunft begabten (denkenden, überlegenden) Weſen zu machen, was ſie doch nach ſeinen Vorausſetzungen nicht ſeyn durfte. Plotin aber wich dieſem zufälligen oder abſichtlichen Widerſtreite in ſeiner Vorſtellungsart von Gott auf folgende Art aus. Die Freyheit, die der Gottheit beygelegt wird, iſt

eben so über jede andere denkbare Freyheit ihrer Natur nach erhaben, und so wenig durch einen Begriff erreichbar, wie die Gottheit selbst über alle andere Wesen erhaben ist, und durch einen Begriff gefaßt werden kann. Die Gottheit besitzt die Freyheit nicht, sondern ist die Freyheit selbst. Man kann nicht sagen, daß sie einen Willen habe. Denn dieser ist ein Streben nach dem Guten, das der Gottheit mangeln müßte, wenn er ihr zukommen sollte. Hätte Gott einen Willen, so würde sein Wesen Willen seyn, und er würde existiren, weil er wollte, und nicht existiren, weil er nicht wollte.

§. 576.

Höchst sonderbar war bey der Voraussetzung, daß die Gottheit absolutes einfaches Urprincip, das bloße Seyn, das Gute schlechthin, die absolute Freyheit sey, die Art, wie nun Plotin die Mehrheit und Verschiedenheit der Qualitäten von ihr ableitete. Das nächste nach jenem Urprincipe ist der Verstand (λογος), oder das zweyte Göttliche im Range. Der Verstand ist nicht mehr einfach; denn er enthält die Denkkraft und ihr Object (das, was gedacht wird). So wie aber die Zwey auf die Einheit folgt, so ist auch der Ver-

Verſtand das der Gottheit nächſte Weſen. Der Verſtand umfaßt alle Gegenſtände, die denkbar ſind; vor ihm muß ein Princip der Einheit hergehn, das Grund von ihm iſt, aber nicht ſelbſt das Mannichfaltige umfaßt; der Verſtand kann deswegen nicht das höchſte Weſen ſelbſt, ſondern nur vom höchſten Weſen ſeyn. Der Verſtand kann auch nicht ohne Gegenſtand ſeyn; er hat ein Bedürfniß des Guten; iſt folglich nicht ſelbſt das Gute, ſondern nach dem Guten. Um aber die Einheit des Urprincips nicht aufzuheben, ſofern doch der Verſtand von demſelben gewirkt ſeyn muß, nahm Plotin an, daß die Bewirkung des Verſtandes ohne alle Bewegung und Veränderung in der Gottheit geſchehe. Die Veränderung iſt von dem Veränderten verſchieden, und hat immer eine Beziehung auf ein Anderes (terminum ad quem). Das Product der Veränderung kann alſo nicht das zweyte ſeyn, ſondern es iſt das dritte, weil zwiſchen ihm und dem Veränderten noch die Veränderung in der Mitte iſt. Wo aber der terminus ad quem nicht exiſtirt, da kann auch keine Veränderung exiſtiren. In Gott kann alſo keine Veränderung ſeyn, und der Verſtand, als das zweyte nach der Gottheit, kann kein Product der Veränderung ſeyn. Der Verſtand iſt folglich unmittelbarer Abglanz oder Ausdruck der Gottheit. Er fließt aus

ihm, wie aus der Sonne das Licht, ohne durch den Willen der Gottheit bewirkt zu werden. Wie jedes zur Vollendung gelangte Ding in der Welt Ausflüße verbreitet, das Feuer die Flamme, der Schnee die Kälte, ſo iſt dies derſelbe Fall in Anſehung der Gottheit. Was aber zunächſt aus der Gottheit emanirt, kann nicht ſo vollkommen ſeyn, wie ſie ſelbſt; es iſt ihr aber an Vollkommenheit das Nächſte; und da dies der Verſtand iſt, ſo iſt er auch das zweyte der Gottheit zunächſt untergeordnete Weſen. Plotin bemühte ſich nun, dieſe Ableitung des Verſtandes aus dem Urprincipe noch weiter zu erklären und zu rechtfertigen. Das Eins iſt Alles, aber es iſt kein Einzelnes beſtimt, eben weil es das Princip von Allem iſt. Weil aber nichts Beſtimtes in ihm war, ſo iſt alles aus ihm. Das Eine iſt das Vollkomne; ihm mangelt nichts, und es ſtrebt nach nichts. Als Vollkomnes floß es über, und dieſes Ueberfließende iſt ſein Product. Das Product ſchaute auf das Eins zurück, wurde davon erfüllt, und das iſt der Verſtand (die Reflexion des Eins auf ſich ſelbſt). Das Eins in der urſprünglichſten Ruhe iſt das Urprincip; die Reflexion des Eins auf ſich ſelbſt iſt der Verſtand, der alſo eben ſo wahrhaft exiſtirt, wie das Eins ſelbſt. Da der Verſtand aber bloß in der Reflexion des Urprincips auf ſich ſelbſt beſteht, ſo iſt er auch das Ebenbild deſ-

ſelben,

ſelben. Das Urprincip iſt die Urkraft. Sie denkt ſich ſelbſt als verſchieden von den Gegenſtänden, worauf ſie ſich beziehen mag; d. i. ſie denkt ſich ſelbſt als denkend, lebend und abgeleitet von der Urkraft. Den Verſtand als Ausfluß der Gottheit nennt Plotin den Sohn Gottes, ſo wie die Gottheit ſelbſt den Vater. Die Erzeugung des Sohnes iſt aber keine Entſtehung in der Zeit; die Zeitvorſtellung leidet auf die göttliche Natur durchaus keine Anwendung; durch den Begriff der Zeugung wird bloß das Verhältniß der Urſache zu der Wirkung beſtimt.

§. 577.

Dem Urprincipe konten keine beſtimte Prädicate beygelegt werden, weil es nur abſolut einfaches Weſen iſt; aber wohl kommen dieſe dem Verſtande zu, als dem zweyten Weſen nach dem Urprincipe. Der Verſtand iſt ſein eigener Gegenſtand, oder denkt und erkennt ſich ſelbſt; das Gedachte und Erkannte iſt alſo im Denkenden und Erkennenden enthalten. Die mit dieſer Behauptung unzertrennlich verbundenen Schwierigkeiten wußte Plotin nicht zu löſen. Er folgerte inzwiſchen aus jenem Satze, daß der Verſtand alle denkbare Gegenſtände enthalte, und daß dieſe wirklich exiſtiren, ſofer-

ſie durch den Verſtand gedacht werden, und auch nur inſofern exiſtiren, als ſie durch den Verſtand gedacht werden. Der Verſtand denkt von Ewigkeit her. Folglich iſt auch alles wahrhaft exiſtirende ewig: denn da der Verſtand alles denkbare umfaßt, ſo kann auch kein denkbarer Gegenſtand aufhören zu ſeyn. Der Verſtand drückt die erſte Intellectualwelt ſelbſt aus. In dieſer iſt bloße Realität, ohne alle Wandelbarkeit und Veränderung; denn die Veränderung würde Mangel und Unvollkommenheit vorausſetzen und hervorbringen, und dieſe kann der vollkommenſte Verſtand nicht enthalten oder darſtellen. Die Intellectualwelt iſt der Inbegriff und Quell aller verſtändigen Weſen, aller Götter und Seelen. In ihr iſt kein Raum, keine Theilung, kein Gegenſatz, kein Einwirken des Einen auf das Andere, oder Leiden des Einen vom Andern. Sie enthält die vollendete Weisheit und Glückſeligkeit, und Plotin vergleicht daher die Exiſtenz der Intellectualwelt mit dem goldnen Zeitalter des Saturn, der der göttliche Verſtand ſelbſt iſt. Die Realität der Verſtandesweſen folgerte Plotin aus dem Begriffe einer nothwendigen Wiſſenſchaft. Der Verſtand kann nicht wiſſen, was die Gegenſtände ſind, wenn er ſie nicht an ſich ſelbſt in ſich enthält. Eine bloße Erkenntniß von Beſchaffenheiten auſſerhalb des Verſtandes vor-

vorhandner Objecte würde für den Verſtand keine Wahrheit begründen. Alles, was exiſtirt, exiſtirt nur durch das Denken des Verſtandes; denn das Intelligible kann nicht auſſerhalb dem Verſtande geſucht werden; es kann nicht ein bloſſer Abdruck von Objecten ſeyn; iſt das Intelligible kein Gegenſtand, ſo wird damit der Verſtand ſelbſt, d. i. die Welt der Gegenſtände überhaupt aufgehoben. Die Intellectualwelt iſt das Muſter oder die Form für die Sinnenwelt; jede Gattung von concreten Dingen iſt durch ihre Form beſtimmt; alle Formen machen aber zuſammen eine Einheit, wie alle Seelen Eine Seele aus.

§. 578.

Wie die Verſtandeswelt eine Einheit ſeyn, und doch zugleich eine Mehrheit begreifen könnte, erläuterte Plotin durch das Beyſpiel des Elements, das eine Einheit ausmacht, und doch Zuſammenſetzung enthält. Man ſahe leicht, daß dieſes Beyſpiel ſo wenig erläutert, wie alle übrige, deren er ſich zu ähnlichen Zwecken bediente. Er ſchränkte ſich aber auch nicht bloß auf dieſe Erläuterung ein. Der Verſtand, ſagt er, lebt, und der allgemeine Begriff des Lebens iſt Veränderung (Bewegung, κίνησις). Nun ſind aber das Segende und die Verände-

rung verſchieden. Dieſe iſt die Beſchaffenheit von jenem und mit ihm nothwendig zugleich vorhanden. Das Seyende iſt in ſeinem Seyn unveränderlich, und da die Veränderung nothwendig zu ſeinem Seyn gehört, ſo iſt es auch in ſeiner Veränderung unveränderlich. Demnach enthält die erſte Verſtandeswelt ein Seyn, eine Veränderung, und eine Veränderlichkeit. Aber dieſe Drey machen nichts deſto weniger eine Einheit aus, weil die Veränderung nicht ohne das Seyn, und dieſes nicht ohne jene beſtehen kann. Ferner, was der Verſtand denkt, das exiſtirt durch dieſes Denken. Der Verſtand denkt aber jene allgemeinen Begriffe als verſchieden; alſo ſind ſie auch wirklich verſchieden. Denn der Verſtand denkt zuvörderſt ſich ſelbſt; er denkt ſich alſo als ſeyend nach ſeinem abſoluten Weſen; er denkt ſich aber auch als immer exiſtirend; er denkt ſich alſo als unveränderlich; er denkt ſich im ſucceſſiven Wechſel ſeiner Vorſtellungen; er denkt alſo dadurch die Veränderung. Der Verſtand unterſcheidet gleichwohl dieſe Drey in ſeinem abſoluten Seyn; er denkt alſo das Verſchiedne; und wiederum denkt er ſie als zur Einheit verbunden, und denkt dadurch die Identität; ſo daß fünf allgemeine Begriffe von Dingen entſpringen, die im erſten Verſtande enthalten ſind. Der erſte Verſtand begreift aber auch alles, was in der Sinnenwelt wahrgenom-

nommen wird. Denn die Gottheit iſt allgegenwärtig. Gott iſt aber überall ganz gegenwärtig. Wäre er theilweiſe in verſchiedenen Orten, ſo wäre er ſelbſt nirgends; auch würde er dadurch gleich einem Körper theilbar. Daß Gott überall ganz gegenwärtig iſt, folgt aus ſeiner Unendlichkeit. Jedes Ding deswegen enthält die Gottheit; obgleich die Dinge verſchieden ſind, und in verſchiednen Verhältnißen zu einander ſtehn, ſo ſind ſie doch in Beziehung auf die Gottheit, ihrem Weſen und dem Grunde ihres Weſens nach, nur in Einem Orte, und die Gottheit iſt in ihnen. Um den Schwierigkeiten zu entgehn, die aus der Nothwendigkeit erwachſen, die Sinnengegenſtände im Raume vorzuſtellen, leugnete Plotin die Abſonderung derſelben durch den Raum, und wollte ihre Mehrheit nur auf die bloße Unterſcheidung des Verſtandes zurückführen, ſo daß ſie doch zuſammen ein untheilbares Eins der Subſtanz nach ausmachen könten.

§. 579.

Da der erſte Verſtand oder die Intellectualwelt, wie ſie Plotin dachte, eigentlich ein leerer Begrif war, ſo iſt leicht einzuſehen, warum er ſich bemühte, dieſem Begriffe, dem er einen Gegenſtand verſchaffen wollte und mußte, weng

wenn das Leere deſſelben nicht fühlbar werden ſollte, ein Merkmal zu geben, durch welches er wirklich einen Gegenſtand darzuſtellen ſchien. Er konte aber dieſes Merkmal möglicherweiſe nirgend anderswo her entlehnen, als aus dem Gebiete der ſinnlichen Anſchauungen. Aus dieſem entlehnte er es auch, wiewohl er ſelbſt wähnte, ein ſolches gefunden zu haben, das dem Intellectualweſen an und für ſich eigenthümlich wäre. Das Weſen des erſten Verſtandes oder der Intellectualwelt iſt das Licht. Denn das Denken eines Objects und dieſes ſelbſt, das Anſchauen eines Objects und dieſes ſelbſt, ſind identiſch. Alles Anſchauen hat das Licht zur nothwendigen Bedingung; das Auge ſelbſt, ſofern es ſieht, iſt Licht, und ein Licht wird durch das Andere geſehen. Der göttliche Verſtand ſieht das Licht; das Geſehene iſt aber mit dem Sehenden identiſch; folglich muß jener ſelbſt das Licht ſeyn. Man hüte ſich aber wohl, dieſes Licht, woraus der göttliche Verſtand beſteht, mit dem irdiſchen unreinen Lichte zu verwechſeln! Jenes Licht iſt das reinſte, ſchönſte und herrlichſte, und deswegen über alle Vorſtellung erhaben. Plotin konte zu dieſer Theorie ſehr leicht verführt werden, da er das Licht nicht für eine körperliche Subſtanz hielt, alſo auch die Ausdehnung von ihm trennte, und er überdem das Sehen mit dem Anſchauen überhaupt verwechſelte, folglich das

Licht

licht für eine nothwendige Bedingung des letztern nahm, wiewohl es nur nothwendige Bedingung des Sehens, als einer Art des Anſchauens, iſt. Dazu kam, daß er auch in die Verſtandeswelt Materie, obgleich von eigner Art, hineintrug, ſo daß das Licht materielle (nur noch nicht körperliche) Subſtanz ſeyn, und dennoch für ein Merkmal des Intellectualweſens gelten konte. Daß die Verſtandeswelt auch Materie enthalten müſſe, bewies er auf folgende Weiſe: Die Verſtandeswelt enthält eine Mannichfaltigkeit von Formen; mithin etwas dieſen Gemeinſchaftliches, und etwas, das ſie als Mehrheit von einander unterſcheidet. Das Gemeinſchaftliche iſt die Einheit überhaupt. Das Unterſcheidende iſt die Form, die einem jeden Dinge im Verſtande eigenthümlich iſt. Eine Form aber iſt nicht denkbar ohne Gegenſtand, und dieſer macht die Materie der Form aus. Folglich iſt in der Verſtandeswelt nicht bloß die Form, ſondern auch Materie enthalten. Ohnehin iſt die Sinnenwelt eine Nachbildung der Verſtandeswelt; was jene enthält, davon muß das Muſter in dieſer vorhanden ſeyn; jene begreift aber Materie und Form in ſich; alſo dürfen beyde auch nicht in dieſer vermißt werden.

§. 580.

§. 580.

Jedes höhere Weſen bringt durch innere Kraft ein anderes ihm ähnliches, aber minder vollkommnes hervor. Wie das Urprincip den erſten Verſtand, als das Mindervollkomne, aber doch dem Weſen des Urprincips Analoge, erzeugte; ſo erzeugt der erſte Verſtand wiederum die allgemeine Weltſeele, die in der Reihe der oberſten Principien das Dritte iſt. Der erſte Verſtand gieng aus dem Urprincipe hervor, ohne daß dieſes eine Veränderung erlitt; auf gleiche Weiſe geht die allgemeine Weltſeele aus dem erſten Verſtande ohne alle Veränderung dieſes hervor. Sie iſt als unmittelbare Emanation des erſten Verſtandes ebenfalls göttlich und vollkommen, hat daher ihren Wohnſitz nicht in der irdiſchen und ſublunariſchen Region, und iſt überhaupt nicht mit der Seele, welche die Sinnenmaterie bewohnt, zu verwechſeln. Ihre Region iſt der reine obere Himmel, zu deſſen Erleuchtung ſie dient. Einige abweichende Nebenbeſtimmungen abgerechnet iſt dieſe ganze Plotiniſche Vorſtellungsart mit der Platoniſchen dieſelbe. Plato nahm auch als oberſte Principien: die Gottheit, den göttlichen Verſtand, und die aus der Gottheit hervorgehende Weltſeele als formende Kraft, an. Plotin unterſcheidet eben ſo das Urprincip, den erſten göttlichen Verſtand, und die

obere

obere Weltſeele. Aus dieſer iſt die Plotiniſche Trias verbunden. Der letztere trennt nur die Materie nicht von dem Urprincipe, als welche er ebenfalls aus dieſem emaniren läßt; anſtatt daß Plato der Materie eine ewige Exiſtenz neben der Gottheit einräumte, und ſie dieſer entgegenſetzte. Auch iſt das innere Verhältniß der Plotiniſchen Trias, die Art der Emanation eines Princips aus dem andern, verſchieden von der Platoniſchen Vorſtellung des Verhältniſſes der Weltprincipien.

§. 581.

So wenig die Verſtandeswelt als das höhere Univerſum ohne Seele ſeyn konte, eben ſo wenig konte die Sinnenwelt ohne dieſelbe ſeyn, die doch eigentlich nur ein entfernterer Grad der Emanation aus der Gottheit, und eine ſchwächere Copie der Verſtandeswelt war. Die Sinnenwelt grenzt zunächſt an die Verſtandeswelt; die Seele der Sinnenwelt grenzt alſo auch zunächſt an die Seele der Verſtandeswelt; jene iſt folglich wiederum aus dieſer entſtanden. Plotin nennt die Weltſeele als die Erzeugerinn des Lebens und der Mannichfaltigkeit der Formen die Venus; weil es eine Weltſeele der Intellectualwelt und der Sinnenwelt giebt, ſo unterſcheidet er denn auch eine himliſche und eine irdi-

irdiſche Venus. Die Seele der Verſtandeswelt kann aber nicht wirken, ohne ſelbſt eine Veränderung zu erleiden, und dieſe beſteht in der Empfindung und Vegetation; ſo erzeugt ſie ihr Ebenbild, die irdiſche Seele überhaupt, die ſich in der organiſirten Natur, in Thieren und Menſchen, wirkſam beweiſt. Da die Seele der Sinnenwelt aus dem Lichte entſprungen iſt, ſo kann ſie ſelbſt nichts anders als Licht ſeyn; aber, als ſchon der Materie näher und verwandter, iſt das Licht derſelben unreiner und unvollkomner, und es nimt im Grade der Unvollkomnenheit zu, je tiefer es ſich zur Materie herabſenkt. Plotin hatte bey der Intellectualwelt eine Dreyheit der Principien in herabwärts gehende Stufen der Vollkommenheit unterſchieden; er unterſcheidet dieſe auch in Anſehung des Lichts bey der Sinnenwelt. Das Licht der Sinnenwelt überhaupt iſt das höchſte Princip des irdiſchen Lichts; dann folgt die Sonne, und zunächſt der Mond. Mit dem irdiſchen Lichte beginnt die Seele der Sinnenwelt; was jenſeits desſelben iſt, gehört der Intellectualwelt an. Aus dem geringern Grade der Vollkommenheit der Sinnenwelt wußte nun Plotin auch alle ihre Eigenſchaften, die ſie im Gegenſatze mit der Intellectualwelt hat, herzuleiten. Die letztere iſt eine Einheit, ohne Theile, ohne Verſchiedenheit des Orts, ohne Mangel und Feindſchaft; ſie iſt ein Inbegriff

griff von lauter wahren Subſtanzen, ewigen und vollkommnen Weſen. Die erſtere, als aus der intellectualen Weltſeele entſprungen und geringer an Kraft, kann die Eigenſchaften derſelben nicht beſitzen. Sie iſt vielfach, iſt aus Theilen zuſammengeſetzt, die durch den Ort von einander getrennt ſind, iſt ſterblich und unvollkommen, hat Mangel und Feindſchaft, ſo daß ihre Theile ſich gegenſeitig aufheben und zerſtören. Alles Veränderliche, Mangelhafte, Widerſtreitende, iſt nun ein Gegenſtand der Sinne. Weil das Sinnliche eine Trennung durch Verſchiedenheit des Orts vorausſetzt, ſo bedurfte auch der Raum einer beſondern Erklärung. Die Zahl der Kräfte des göttlichen Verſtandes, ſagt Plotin, iſt unendlich. Jede dieſer Kräfte iſt unabläſſig in Wirkſamkeit, und verurſacht dadurch eine unendliche Quantitätsreihe in der Succeſſion. Indem aber alle die zahlloſen Kräfte im göttlichen Verſtande zugleich in Wirkſamkeit ſind, bringen ſie dadurch die unendliche Ausdehnung hervor, die alſo kein wahrer Raum, ſondern nur die ſimultane Wirkung der göttlichen Verſtandeskräfte iſt. Der Raum iſt nur ein Analogon von einer äuſſern Erſcheinung, und ſofern ohne die Wirkung der göttlichen Verſtandeskräfte überall nichts vorhanden ſeyn würde, auch die Bedingung von jener; aber er iſt eigentlich nur im Verſtande vorhanden und

kein wirklicher Gegenſtand der äuſſern Sinne. Die Schwierigkeit, wie aus Einer Weltſeele ſich ſo viele numeriſch verſchiedene Seelen, als Thiere und Menſchen ſind, herleiten, oder wie ſich dieſe numeriſche Verſchiedenheit auf die einfache Weltſeele zurückführn laſſe, iſt ſchon oben berührt worden. Sie war und blieb troz aller vom Plotin aufgewandten Bemühungen unauflöslich. Auch von der Urſache, wodurch die Seelen aus der Intellectualwelt, in welcher ſie glücklich und vollkommen exiſtirten, in die Sinnenwelt herabgetrieben wurden, wie Plotin jene angab, iſt bereits geſprochen worden. Nur beſtimt er hier, wo er das Verhältniß der Sinnenwelt zur Gottheit erörtert, Manches noch genauer. Das Weſen der Seele iſt aus mehrfachen Principien hervorgegangen. Die Denkkraft floß aus dem erſten göttlichen Verſtande; die Bewegkraft (das Begehrungsvermögen) aus der intellectualen Weltſeele, die zunächſt aus dem Verſtande emanirte; hingegen das Vermögen der Empfindung und der thieriſchen Ernährung floß aus der Seele der Sinnenwelt. Vermöge dieſer mehrfachen Abkunft und als Individuum hat jede Seele ihre eignen Neigungen und Geſinnungen. Wenn ſie vermöge dieſer ſich nach der Trennung von der Intellectualwelt, und nach der Verbindung mit einer ihrer individuellen Tendenz angemeſſenen Form ſehnt, ſo wird ſie

auch

auch von der Intellectualwelt entfernt, und es bleibt ihr nichts übrig, als eine ſolche Form zu beleben, d. i. ſich mit einem Körper zu verbinden. Die Procedur aber iſt hierbey dieſe: Der Gedanke geht aus dem erſten Verſtande in die intellectuelle Seele über, und vereinigt ſich hier mit der Bewegkraft; ausgerüſtet mit dieſer ſteigt er in die Sinnenwelt herab, und bekleidet ſich zuvörderſt in der Region des oberſten Himmels mit einem Körper, weil er ſonſt nicht in die ſublunariſche Welt eintreten könte. Mit dieſem Körper bekomt die Seele Phantaſie und Gedächtniß. Dann endlich begiebt ſie ſich zur Seele der Sinnenwelt, und von dieſer nimt ſie die Vermögen der Empfindung, der Vegetation, und der irdiſchen Begierden an. Dieſes Herabſteigen der Seele von einer vollkomnern Weltſeele zur andern machten die Nachfolger des Plotin auch durch Anwendung auf die verſchiedenen Lichtſphären, welche die Seele durchwandre, noch deutlicher. Die Seele begiebt ſich zuerſt in den Thierkreis und die Milchſtraße; von da geht ſie zu den niedern Planetenſphären herab. In jeder von dieſen fängt ſie an das Vermögen zu einer beſondern Art von Thätigkeit anzunehmen und zu äuſſern. Im Saturn äuſſert ſie das Vermögen zu ſchließen; im Jupiter das Vermögen, auſſer ſich zu wirken; im Mars das Vermögen der Begierden und

Affecten; in der Sonne das Vermögen zu empfinden, zu meynen, und ſich einzubilden; in der Venus das Vermögen der Begierden der Geſchlechtsluſt; im Merkur das Vermögen zu reden und Redende zu verſtehn; endlich im Monde das Vermögen zu zeugen. * Es ſcheint aber dies nur eine grillenhafte Deutung zu ſeyn, die durch myſtiſche und allegoriſche Träumereyen veranlaßt iſt.

* Macrob. in Somn. Scip. I, 12.

§. 582.

Nach den bisherigen Erörterungen im Einzelnen läßt ſich das Syſtem des Plotin über die Natur der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt in einer kürzern und beſtimtern Ueberſicht darſtellen. **Erſtlich:** Das Urprincip iſt im Mittelpunete alles Vorhandnen. Sein Weſen iſt abſolute und reine Wirkſamkeit ewig nothwendig durch ſich ſelbſt beſtimt. **Zweytens:** Der erſte Act der abſoluten Wirkſamkeit Gottes iſt der erſte Verſtand. Er iſt das reinſte Licht, das den Mittelpunct im Kreiſe umſchließt. Sein Weſen iſt ebenfalls wahrhafte Realität und reine Wirkſamkeit. **Drittens:** Der unmittelbare Ausfluß des erſten Verſtandes iſt die intellectuale Welt-

Weltſeele, die den zweyten Kreis um das Urprincip bildet. Dies ſtimmt mit der cabbaliſtiſchen Vorſtellungsart überein, welche im Weſentlichen dieſelbe mit der des Plotin iſt. Viertens: Aus der intellectualen Weltſeele geht die Seele des Himmels hervor, der reinen obern Welt, die bis an die ſublunariſche Sphäre reicht. Fünftens: Aus der Seele des Himmels fließt die Seele der Sinnenwelt, deren endliches emanatives Product die Materie (die Finſterniß, das Aufhören alles Lichtes) iſt. Sechtens: In dem erſten Verſtande ſind die Formen und Muſter aller Dinge enthalten, welche derſelbe durch eine Reflexion auf ſich ſelbſt erzeugt. Der erſte Verſtand iſt daher das Urbild des Weltalls, er iſt das Urgeſchlecht von allen Gattungen, Arten und Individuen. Die Formen haben Subſtantialität und Kraft, und ſind dadurch fähig, die Materie zu beleben und zu bilden. Siebentens: Die beſondern Seelen, die Geſchlechter, die wirkſamen allgemeinen Naturkräfte, ſind nichts anders, als ſolche Formen, die aus dem Verſtande in die intellectuale Weltſeele, und aus dieſer ſtufenweiſe in die niedern Seelen bis endlich in die Materie übergehn. Es herſcht aber unter den Formen ſowohl unter einander ſelbſt, als mit dem erſten Verſtande, die innigſte Verknüpfung. So wenig der erſte Verſtand von

ſeinem Urquelle, der Gottheit, ſo wenig können die niedern und die beſondern Seelen vom erſten Verſtande getrennt werden, weil ſie alle in dieſem ihre Wurzel haben. Selbſt die körperlichen Subſtanzen ſind nicht vom Verſtande abgeſondert. Denn die Seelen ſind nicht in den Körpern, ſondern die Körper in den Seelen enthalten, die die Materie als Formen derſelben umſchließen, und dadurch dieſelbe mit dem erſten Verſtande in eine unzertrennliche Verbindung bringen. Achtens: Ungeachtet der Verſtand die unendliche Mannichfaltigkeit der Weſen begreift, ſo iſt er dennoch eine abſolute untheilbare Einheit, und jene Mannichfaltigkeit iſt keine örtliche Verſchiedenheit. Der Verſtand gleicht einer Seele, die mannichfaltige Kentniße beſitzt, ohne darum ſelbſt mannichfaltig zu ſeyn. Er iſt das Geſchlecht, das viele Individuen unter ſich befaßt, und darum doch nicht mehr und nicht weniger als Ein Geſchlecht iſt. Die Sinnenempfindung des Mannichfaltigen iſt nur etwas Scheinbares; der Verſtand führt alles auf Einen Begriff zurück.

Das Syſtem des Plotin führet, wie man ſieht, auf Spinozismus hin. Nur ſind das reine und das empiriſche Denken noch nicht ſcharf genug bey ihm geſchieden, und daher wird das reine Denken der Subſtanz immer noch mit empiriſchen Merkmalen von ihm

ihm vorgeſtellt; anſtatt daß der Spinozismus das reine und das empiriſche Denken einander ſtrenge entgegenſetzt. Plotin ſuchte auch den Erſcheinungen die Subſtantialität dadurch zu erhalten, daß er ſie intellectualiſirte; darin liegt der Grund von den Inconſequenzen ſeines Pantheism, die dem Spinozism nicht vorzuwerfen ſind. Die Verbindung des Intellectualen mit einem empiriſchen Merkmale (dem Lichte) führte auch zur Schwärmerey, und entſtand aus Schwärmerey; denn das reine Licht konte nur durch Ekſtaſe angeſchaut werden. Aber zur Läuterung der rationalen Theologie, und zur Aufdeckung aller damit verbundenen Schwierigkeiten, hat das Plotiniſche Syſtem viel beygetragen. Die hohe Anſtrengung dieſes Philoſophen, jene Schwierigkeiten zu löſen, hat das Transſcendente des Gegenſtandes erſt recht hervorgehoben, und, obgleich die ſpätern Weltweiſen ſich dadurch nicht abſchrecken ließen, über den Gegenſtand zu vernünfteln, ſo iſt doch ihr Beyſpiel nicht ſo lehrreich für uns, wie das im Syſteme des Plotin aufgeſtellte. Mancher andern Nebenvortheile will ich hier nicht umſtändlich erwähnen, welche die Philoſophie den Studien des Plotin verdankt. Es gehört unter andern auch dahin, daß ſich dadurch die Schwächen des Platonismus, oder der Theorie von den allgemeinen Begriffen, als Producten des reinen Verſtandes und transſcendentalen Realprädicaten der Objecte, erſt recht deutlich geoffenbart haben. — In der Darſtellung des Plotinſchen

Syſtems bin ich übrigens gröſtentheils dem Hrn. Tiedemann gefolgt, der einen ſehr ausführlichen mit ſeinem eignen Raiſonnement durchwebten Auszug aus den Enneaden des Plotin geliefert hat (Geiſt der ſpecul. Phil. B. III).

§. 583.

Einer der berühmteſten und gelehrteſten Schüler des Plotin war Porphyrius, oder, wie er eigentlich mit ſeinem Geburtsnamen hieß, Malchus, gebohren zu Tyrus im J. C. 233., ein Mann von feuriger Phantaſie und melancholiſchem Temperamente, alſo für eine Art zu philoſophiren, wie die des Plotin war, in einem vorzüglich hohen Grade empfänglich. So wie er ſelbſt wähnte, ſich in die Ekſtaſe, die Bedingung des Philoſophirens, verſetzt zu haben, ſo traute er auch den Erſcheinungen, die ihm der exaltirte Sinn darſtellte, als Realitäten, und wurde in ſeiner Lebensbeſchreibung des Plotin der gläubige Erzähler der Erſcheinungen und Wunder, die ſein Lehrer gehabt und bewirkt haben ſollte. Als gelehrter Philoſoph hatte er die Werke der ältern Weltweiſen, des Plato und Ariſtoteles hauptſächlich, ſtudirt; zu den Büchern des letztern ſind von ihm noch Commentare übrig, und waren im Alterthume mehrere vorhanden, die

die ſehr geſchätzt wurden; allein er ſtudirte doch jene Werke, wie alle ſeine Zeitgenoſſen, nicht mit unbefangnem Geiſte, ſondern aus dem Geſichtspuncte, und in der ſchwärmeriſchen Gemüthsſtimmung, wozu ihn ſeine Lehrer, und unter dieſen vornämlich Plotin, geführt hatten. Die Alexandriniſche Philoſophie fand damals an den Gnoſtikern und Chriſten ſehr eifrige und intolerante Gegner. So ſehr auch der Gnoſticismus der Alexandriniſchen Denkart in den Hauptſätzen ähnelte, ſo wich er doch auch in manchen Stücken von dieſer ab, und der fanatiſche Eifer der Parteyen machte unbedeutende Abweichungen zu wichtigen Differenzen. Noch mehr aber waren die Chriſten gegen die ſogenannten heydniſchen Philoſophen empört. Denn mit dem chriſtlichen Dogmatismus, wie er damals vorgeſtellt wurde, konte ſich freylich die heydniſche Philoſophie durchaus nicht vertragen, und dieſe mußte ganz verdrängt und unterdrückt werden, ſobald jener herſchend wurde. Es entſtand daher ein lebhafter Streit der heydniſchen Philoſophen, der Gnoſtiker und der Chriſten, der mehr Jahrhunderte hindurch, oft mit hoher Bitterkeit und Animoſität, fortgeführt wurde. Plotin hatte gegen die Gnoſtiker geſchrieben, die doch mehr als eine philoſophiſche, wie als religiöſe Partey, betrachtet wurde; der Kampf, welchen er zu beſtehen hatte, war deshalb

nicht ſo ſchwer. Porphyr aber ſchrieb gegen die Chriſten, und wurde dadurch in eine ſehr heftige vielſeitige Fehde verwickelt. Er ſtarb im J. C. 304.

§. 584.

Im Weſentlichen war Porphyr ein Anhänger des Plotiniſchen Syſtems, und ſuchte daſſelbe in ſeinen einzelnen Theilen zu ergänzen und weiter aufzuhellen und zu begründen. Er war aber auch Eklektiker, und ſchloß ſich daher in einigen Puncten näher an Plato oder Ariſtoteles an, als ſein Lehrer gethan hatte. Selbſt die damals allgemein verbreitete Methode des philoſophiſchen Unterrichts, über Bücher jener beyden Weltweiſen zu commentiren, konte hierzu Veranlaſſung geben. Für an ſich merkwürdig könten etwa folgende Raiſonnements des Porphyr gelten. Es war ein Satz des Plotin, daß die Natur des Seelenweſens überhaupt einartig ſey. Hieraus folgte aber, daß auch den Thieren Vernunft zukomme, und dieſe Folge ſchien mit der gemeinen Erfahrung im Widerſtreite zu ſeyn. Porphyr ſuchte ſie demnach durch beſondre empiriſche Gründe zu beſtärken, die er aber doch vom Ariſtoteles, Strato dem Phyſiker, und Plutarch entlehnte. Jede Sprache, ſofern ſie Aehnlichkeiten und Verſchie-

ſchiedenheiten der Dinge, und eine Verknüpfung derſelben durch Begriffe ausdrückt, ſetzt Verſtand voraus. Daß aber die Thiere eine Sprache haben, iſt Thatſache der Erfahrung. Sie theilen ſich einander durch Töne ihre Empfindungen und Zuſtände mit; locken, warnen und belehren einander; die alten unterrichten die jungen im Geſange, in der Art ſich Nahrung zu verſchaffen, ihren Feinden zu begegnen; die Thiere nehmen ſelbſt Cultur der Sprache und des Geſanges vom Menſchen an, wie die Papagoyen, die Raben u. a. Es läßt ſich auch nicht behaupten, daß die Sprache der Thiere ohne Articulation ſey. Daß wir ſie für unarticulirt halten, komt daher, weil wir ſie nicht verſtehen; aber auch die Sprache eines jeden fremden Volks, die wir nicht kennen, ſcheint uns ein verworrenes Gemiſche unarticulirter Töne zu ſeyn. Daß die Thierſprache Urtheile enthält, folglich auch Begriffe ausdrückt, iſt daraus einleuchtend, weil es Menſchen gegeben hat, und ganze Völker giebt, die die Thierſprache verſtanden. So waren Tireſias, Melampus, Apollonius von Tyana, der Thierſprache kundig. So mußten die Etrusker die Sprache der Adler, und die Araber wiſſen die Sprache der Raben zu deuten. Wenn alſo die Thiere eine Sprache haben, die dem Menſchen möglicherweiſe verſtändlich ſeyn kann, ſo muß ihnen auch die Vernunft zukommen.

men. Freylich iſt die Sprache der Thiere viel unvollkomner, als die menſchliche; aber das iſt ſelbſt mit der menſchlichen Sprache bey einzelnen Individuen und Völkern der Fall; es läßt ſich folglich hieraus nichts gegen die Vernunft der Thiere ſchließen. Zweytens: Die Thiere ſind in Anſehung ihrer Organiſation, der Zuſtände, denen ſie unterworfen ſind, ihrer Thätigkeit, den Menſchen ähnlich; es iſt nur ein Unterſchied im Grade der körperlichen Vollkommenheit; aber kein ſpecifiſcher Unterſchied; alſo findet der Unterſchied auch des Seelenweſens nur dem Grade der Vollkommenheit nach ſtatt. Die Thiere haben mit dem Menſchen einerley und ähnliche Sinne (einzelne Sinne haben ſie oft vollkomner, als der Menſch), ähnliche Krankheiten, ähnliche Begierden; alſo muß auch das Seelenweſen der Thiere mit dem menſchlichen gleichartig ſeyn. Die mindere Vollkommenheit jenes, die in der körperlichen Beſchaffenheit ihren Grund haben kann, beweiſt wiederum hiergegen nichts, weil auch bey den Menſchen ein verſchiedener Grad der Vollkommenheit des Seelenweſens bemerklich iſt. Drittens: Die Thiere verrathen in ihrem praktiſchen Benehmen eben die Klugheit, und oft eine größere, als die Menſchen beweiſen. Sie ſorgen für ihre Nahrung, oft ſchon lange im Voraus; ſie ändern ihre Wohnplätze nach dem Wechſel der Jahrszeiten, und der Beſchaffenheit

gebrachte in ihm, und geht nicht aus ihm heraus. Die Urſache wird nämlich durch das Wirken nicht verändert, ſondern die Wirkung iſt immer in der Urſache enthalten. Man kann inzwiſchen das Hervorgebrachte als auſſer dem Hervorbringenden exiſtirend betrachten, ſofern jenes von dieſem verſchieden iſt. Die Einheit kann nun nicht anders wirken, als wie ihrer Natur gemäß (ἑνιαίως); ſie kann folglich zunächſt nur Einheiten erzeugen, die der Ureinheit am verwandteſten, und die vollkommenſten Einheiten (ἑνάδες αὐτοτελεῖς) in ihrer Art ſind. Proklus nahm alſo nicht mit Plotin den erſten Verſtand als das unmittelbare Product der Ureinheit an, ſondern Zahlweſen, die, wie er ſich durch eine ſeltſame Täuſchung der Phantaſie vorſtellte, zwar der Ureinheit ähnlich, aber nicht völlig gleich ſeyn ſollten. Er nennt ſich aber nicht ſelbſt als den erſten Urheber dieſer Vorſtellungsart, ſondern beruft ſich auf einen andern Philoſophen, der ſie ſchon vor ihm gehabt habe. Wie aus der Erzeugung der Einheiten durch das Ureins nach und nach die Vielheit hervorgehe, wird dadurch begreiflich gemacht, daß allemal die niedere Einheit unter der höhern ſteht, folglich die Einheit herabwärts immer mehr Vielheit wird.

§. 592.

hauptung des Porphyr ein Widerſpruch mit ſeinem vorherigen Satze, daß das Seelenweſen der Thiere und Menſchen einartig ſey. Jene Behauptung wird dem Porphyr von andern Schriftſtellern beygelegt (Auguſtin. de civ. Dei X, 30. Aeneas Gaz. Theophr. in Bibl. max. Patrum T. VIII. p. 652). Man findet ſie nicht in einer der eigenen Schriften des Porphyr.

§. 585.

Porphyr vertheidigte gleich ſeinem Lehrer die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele, und trennte auch die örtliche Exiſtenz von derſelben. Da gleichwohl die Seele im Körper ſich befand, ſo ſchien dieſes einen Ort ihres Aufenthalts zu bezeichnen. Porphyr wollte aber den Körper nicht als einen Ort der Seele gelten laſſen, ſondern erklärte die Verbindung zwiſchen Seele und Körper als ein Verhältniß (σχεσις) beyder, ohne daß doch die Seele mit dem Körper wirklich vermiſcht, und ihm gegenwärtig wäre. Das Hervorbringen des Verhältnißes der Seele zum Körper iſt in ihrer Neigung gegründet, durch welche eine Kraft von ihr ausgeht, die den Körper determinirt. Dieſe Kraft iſt eine niedere Seelenkraft, welche eine ideale Ausdehnung hat, und vermöge derſelben mit dem Körper verbunden ſeyn kann.

Die

Die Seele an und für ſich kann auch in die Entfernung wirken, und es bedarf dazu keiner körperlichen Berührung, weil ſie unausgedehnt und ohne Theile iſt, folglich überall gegenwärtig ſeyn kann. Porphyr erklärte hier die Einwirkung der Seele auf den Körper mehr durch einen Machtſpruch, als durch einen Grund, den die Erfahrung oder die Natur des empiriſchen Bewußtſeyns beym Wirken der Seele beſtätigt hätte. Auch die Lehre von den Dämonen wurde vom Porphyr weiter entwickelt und genauer beſtimt. Er unterſchied gute und böſe Dämonen. Jene ſind aus der allgemeinen Weltſeele entſprungen, und haben das Geſchäft, gewiße Hauptheile der ſublunariſchen Region zu regieren. Sie ſind mit einem Körper von Luft bekleidet, welchen ſie durch Vernunft beherſchen. Sie ſind den Menſchen zu ihrem Wohle und Nutzen beförderlich, bald durch ihre Vorſorge für Thiere und Früchte, bald durch Leitung der Jahrszeiten und der Witterung, bald endlich durch ihre Obhut über die menſchlichen Wiſſenſchaften und Künſte. Sie ſind es auch, die die Verbindung der Menſchen mit den Göttern vermitteln, dieſen die Gebete der Menſchen zubringen, und von ihnen wiederum ihre Gebote an die Menſchen, ihre Warnungen erfahren, welche ſie denn den Menſchen durch Offenbarungen, Träume, Weiſſagungen, mittheilen. Es giebt auch Dämonen, die ihren

ren luſtigen Körper nicht durch Vernunft beherſchen, ſondern ſich von den Begierden der Materie fortreiſſen laſſen. Dieſe ſind bösartige Dämonen. Sie bringen alle möglichen Uebel auf der Erde hervor, Seuchen, Peſt, Dürre, verheerende Gewitter, Erdbeben u. dgl. Sie reizen die Leidenſchaften der Menſchen auf; und erwecken in ihnen viehiſche Wohlluſt, Mordluſt, Habſucht, und ſo erregen ſie Zwietracht, Aufruhr und Krieg unter den Völkern. Der menſchlichen Gemüther aber bemächtigen ſie ſich insbeſondre dadurch, daß ſie ihnen ihre Abkunft von dem guten Principe vorſpiegeln, und ſelbſt Opfer von ihnen erſchleichen, als ob ſie gute Genien wären. Die wahrhaft guten Dämonen hingegen warnen die Menſchen vor den Anſchlägen der böſen, und die Menſchen würden niemals durch dieſe verführt werden, wenn ſie nur immer die Warnungen jener bemerkten oder verſtänden. Aber da die böſen Dämonen der Sinnlichkeit ſchmeicheln, ſo hintergehen ſie die Menſchen leicht. Sie ſind die eigentlichen Diener der Zauberey; ſie machen die Liebestränke wirkſam; ſie verſchaffen Reichthum und Ehre, kurz alle trügliche Güter, nur keine wahren, weil ihr ganzes Weſen auf das Scheinen, und das Trügen durch Schein gerichtet iſt, und ſie für gut gehalten ſeyn wollen, ohne es wirklich zu ſeyn. Den böſen

Dämo-

Dämonen allein iſt auch der Geruch von Opfern und Libationen angenehm, weil ihr Luftkörper ausgeartet iſt, und ſich zur gröbern Materie hinneigt; daher er vom Dunſte des verbrannten Fleiſches und Blutes genährt wird, und neue Kräfte zu neuen Lüſten empfängt. Alle Dämonen, ſowohl die guten, als die böſen, ſind den Menſchen unſichtbar, da die Luft an ſich ſelbſt von dem Sinne des Auges nicht empfunden werden kann. Aber ſie können gröbere empfindbare Stoffe annehmen, und mittelſt dieſer den Menſchen erſcheinen. Sie können auch mit ihren Luftgeſtalten abwechſeln, und ſich nach Willkühr bald in dieſe, bald in jene kleiden, danach es etwa ihr beſonderer Zweck mit ſich bringt. Dieſer Luftkörper ſelbſt iſt einer langen Dauer fähig, ob er gleich nach der Natur dieſes materiellen Elements nicht ewig beſtehen kann. Die Veränderung des Luftkörpers geſchieht bey den guten Dämonen zu guten Zwecken und nach Regeln der Vernunft; bey den böſen aber zu verderblichen Abſichten, und ohne Ordnung und Regel. Porphyr unterſcheidet auch die Dämonen in ſolche, die bloß denkbar ſind, und ſolche, die ſinnlich wahrgenommen werden können. Jene ſind die intelligibeln Götter, die zunächſt aus dem Urgotte hervorgegangen ſind; dieſe ſind Sonne, Mond, u. a. Sofern die Götter auf die Erde und deren Geſchöpfe Ein-

fluß haben, werden ſie vom Porphyr auch Mächte (δυναμεις) genannt.

Porphyr. de abſt. II. p. 120. ſq.

§. 586.

Auch zur Erläuterung der Theorie des Plotin vom Urprincipe, oder der oberſten Gottheit, ſuchte Porphyr einiges beyzutragen. Jener hatte dem Urweſen alle Prädicate abgeſprochen, und ihm gleichwohl einige Prädicate beygelegt. Dieſes erklärte ſein Schüler folgendermaßen. Der Gottheit kommen allerdings mehr Prädicate zu, ſobald ſie als ein Weſen gedacht wird. Die wahre Natur der Gottheit aber erhebt ſich über alles Denken, und wenn ſie erkannt werden ſoll, ſo kann ſie nur durch verneinende Prädicate mittelſt des Denkens erkannt werden. So läßt ſich der Schlaf nur durch den Schlaf erkennen, ob ihm gleich in Hinſicht auf das Wachen manche Prädicate beygelegt werden. Die verneinenden Prädicate machen alſo die Erkenntniß des Verſtandes von Gott aus; aber die Natur Gottes ſelbſt wird dadurch nimmermehr erkannt. Auch die Art der Exiſtenz Gottes wurde dem gemäß von Porphyr nur negativ beſtimt. Gott iſt in keinem Orte,

und

iſt dadurch für uns ſehr nützlich geworden. Seine Commentare zu den Ariſtoteliſchen Büchern von den Kategorieen und de interpretatione ſind überaus ſchätzbar. Noch verdienter machten ſich durch ähnliche Arbeiten mehrere ſeiner Zöglinge, die im ſechten Jahrhundert unter der Regierung des Kayſers Juſtinian blühten. Damascius, ein Syrer von Geburt, ſchrieb einen Commentar über die Platoniſche Philoſophie, und ein Werk über die Principien der Dinge, worin er Zweifel aufwarf und zu löſen ſuchte. Am meiſten aber that ſich hervor Simplicius, aus Cilicien gebürtig. Er hatte ſich ebenfalls zu Alexandria gebildet, und lebte hernach in Athen. Auf Befehl des Juſtinian mußte er nebſt dem Damascius, Eulalius, und andern chriſtlichen Philoſophen flüchten, und begab ſich zum Könige Chosroes von Perſien, der für ihn und ſeine Freunde eine ſolche Hochachtung gewann, daß er ihre freye Wiederkehr, und Sicherheit gegen Religionsverfolgung, zu einer Friedensbedingung mit den Römern machte. Simplicius war unſtreitig unter den Auslegern des Ariſtoteles der gelehrteſte und ſcharfſinnigſte. Er hatte die Werke der ältern griechiſchen Philoſophen, ſo viele deren damals noch übrig waren, faſt alle geleſen, und benutzte ſie hauptſächlich zur Erläuterung des Hiſtoriſchen in den Ariſtoteliſchen Werken. Von

die-

Moralität wurde damals auch von den heydnischen Philosophen auf mystische Frömmeley zurückgeführt. Jamblich benutzte die Stimmung seines Zeitalters, vielleicht absichtlich, und insofern über dasselbe erhaben, wenn er auch dabey als Betrüger erschien, vielleicht aber auch durch seine eigene Schwärmerey betrogen, und dieses Letztere ist das Wahrscheinlichste. Er war nicht bloß entschiedener Anhänger des Plotinschen Systems, sondern verlor sich auch noch mehr in die Träumereyen desselben, als Plotin und Porphyr gethan hatten. Der Mysticismus gieng ganz in seine praktische Lebensart über, und diese, nicht eben sein philosophisches Verdienst, war es, die ihm den hohen Ruf und den Beynamen des Göttlichen erwarb, wodurch er von seinen Zeitgenossen und Schülern geehrt wurde. Dazu kam das Vorurtheil, das er von seinen Wundergaben und seiner vertrauten Verbindung mit höhern Dämonen für sich zu erregen wußte. Unter andern war die Sage von ihm, er sey einmal während dem Gebete zehn Ellen über die Erde emporgehoben worden, und in diesem Schweben hätten sein Körper und seine Kleidung eine verklärte Gestalt angenommen. Nach einer andern Legende ließ er die Dämonen zweyer Quellen aus ihrem Wohnorte in Knabengestalt hervorsteigen. Als philosophischer Schriftsteller war

Jamblich

§. 595.

Je mehr ſich in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt das Chriſtenthum verbreitete; deſto mehr Einfluß mußte es auch auf die philoſophiſche Denkart des Publicum's, und den wiſſenſchaftlichen Zuſtand der Philoſophie ſelbſt gewinnen. Man kann aber das Verhältniß im Allgemeinen, welches das damalige Chriſtenthum zur Philoſophie hatte, nach folgenden Merkmalen beurtheilen, die zugleich darüber Aufſchluß geben, warum die heydniſchen Religionen nicht in eine eben ſo lebhafte Colliſion mit der Philoſophie geriethen und gerathen konten. Erſtlich: Das Chriſtenthum war in ſeiner Eigenthümlichkeit, das heißt theils als Lehre Chriſti und der Apoſtel, theils als ſpätere Deutung und Modification dieſer Lehre durch die Kirchenväter, mit der Philoſophie des Zeitalters verflochten, und erſchien dadurch ſelbſt als ein beſtimtes philoſophiſches Syſtem. Daher auch die Chriſten zwar anfangs nur als eine jüdiſche religiöſe Secte, aber in der Folge als eine beſondere philoſophiſche Partey, von den heydniſchen Philoſophen beurtheilt wurden. So wie aber die verſchiedenen philoſophiſchen Parteyen der Griechen mit einander in beſtändiger Fehde wegen ihrer Grundſätze waren, bis die alexandriniſchen Lehrer durch den von ihnen verſuchten

Eklek-

durch geheimnißvolle Gebräuche, Worte, und Opfer die Erscheinungen von Dämonen zu bewirken. Diese Theurgie aber war nicht im Geiste der Philosophie des Plotin und Porphyr, welcher doch Jamblich anhing. Diese unterdessen nahmen nur eine Möglichkeit des Anschauens der Dämonen, und der Verbindung mit denselben, durch die Ekstase an. Wäre auch der Brief des Porphyr an den Anebo echt; so würde er in diesem Betrachte doch die Echtheit des Buchs von den ägyptischen Mysterien verdächtig machen, weil in jenem die Theurgie verworfen, und aus der Natur der Dämonen als unmöglich dargethan wird. Nimt man hingegen die Unechtheit des Briefs an, so gehörte es sonst zu den Meynungen des Porphyr, daß nur die bösen Dämonen die Werkzeuge der Zauberey wären, weil sie an Opfern Wohlgefallen fänden; daß aber der Weise und Tugendhafte sich von allem Umgange mit den bösen Dämonen entfernt halten müsse, mithin die Theurgie durchaus unheilig und verboten sey. Jamblich konte also nach den Grundsätzen und dem Charakter seiner Schule kein Werk schreiben, das gerade die Kentniß und Beförderung der Theurgie zum Zwecke hatte.

§. 588.

Unter den Schülern des Jamblich waren mehrere, die zu ihrer Zeit sehr in Ansehn

ſehn ſtanden, die aber für die Geſchichte der Philoſophie weiter nicht merkwürdig geworden ſind. Sie beſchäfftigten ſich vorzüglich mit der Auslegung der Schriften des Plato und Ariſtoteles, deren Grundſätze und Meynungen ſie zu vereinbaren ſuchten. Von einigen derſelben ſind noch Commentare übrig, wo nicht gedruckt, doch in Handſchriften. In den gedruckten iſt oft die Gelehrſamkeit und der Scharfſinn ihrer Urheber unverkennbar; aber die Sucht derſelben, eine Concordanz unter heterogenen philoſophiſchen Syſtemen zu bewirken, und die Verſtimmung ihres Geiſtes durch die Alexandriſche Philoſophie, mindert ihre Brauchbarkeit. Eigene Anſichten philoſophiſcher Gegenſtände würden ſich nicht ohne große Mühe herausfinden laſſen, und durch ihren Werth würden ſie dieſe Mühe ſchwerlich belohnen. Zu denen, die hier eine beſondre Erwähnung verdienen, könte man rechnen den Dexippus, den Maximus aus Byzanz, den Syrianus und Olympiodor aus Alexandria, die zu Athen als Lehrer eine ausgezeichnete Rolle ſpielten.

§. 589.

Erſt ſpäterhin begint mit dem Proklus aus Lycien eine neue Reihe Alexandriniſcher

Philoſophen, die in ihrer Bearbeitung der Philoſophie etwas Eigenthümliches hatten. **Proklus** wurde gebohren nach der Angabe ſeines Lebensbeſchreibers, des **Marinus**, im J. C. 410, und ſtarb 485. Er ſtudirte die Philoſophie zu Alexandria, und nachher zu Athen unter der Anleitung des **Syrianus**, **Olympiodor**, und **Plutarch** des Sohnes vom Neſtorius, von welches letztern Tochter **Aſklepigenia** er in der Chaldaiſchen Magie unterrichtet wurde. Er ließ ſich auch in die Eleuſiniſchen Myſterien einweihen. Nach dem Tode des **Syrian** folgte er demſelben auf dem Lehrſtuhle der Philoſophie nach. Auſſer einer nicht gemeinen philoſophiſchen Gelehrſamkeit, die ſich **Proklus** erwarb, ſuchte er ſich in den Beſitz aller der Kentniße zu ſetzen, die nur irgend mit Magie und Theurgie zuſammenhingen, da das philoſophiſche Anſehn beym Publicum ſich mehr auf dieſe Kentniße, als auf bloße philoſophiſche Gelehrſomkeit ſtützte, und überhaupt der Genius des Zeitalters einmal nach überirdiſcher Weißheit ſtrebte. Vornehmlich war er einer von denen, die die magiſchen und theurgiſchen Lehren ſchon aus dem entfernteſten Alterthume herleiten wollten. Er ſammelte angeblich Hermetiſche, Orphiſche und Zoroaſtriſche Schriften, die Lehren der Magie und Theurgie enthielten, weil ſie erſt damals oder kurz vorher untergeſchoben waren,

und

und glaubte an ihre Echtheit. Dieſe dienten ihm denn zum Beweiſe des ehrwürdigen Alterthums ſeiner geheimen Wiſſenſchaften und Künſte, und oft zur Beſtätigung dieſer ſelbſt. Daß er die Ekſtaſe zur Bedingung des wahren Philoſophirens machte, und ſich in dieſen Zuſtand zu verſetzen ſuchte; daß er ſich eines Anſchauens der Gottheit, und des Umganges mit höhern Weſen rühmte; daß er endlich ſich für einen Wunderthäter ausgab, läßt ſich nicht anders von ihm erwarten. Proklus gab auch deswegen öfters Träume vor, worin ihm bald dieſe, bald jene Gottheit erſchien, und ihm rieth, was er zunächſt thun ſollte. Als er zuerſt von Alexandria nach ſeiner Heymath zurückkehrte, ermunterte ihn auf der Reiſe Minerva im Traume, nach Athen zu gehn, und den Unterricht der dortigen Philoſophen zu benutzen, welchen Rath er auch in der Folge zu ſeinem Vortheile befolgte. Schon in ſeinen Kinderjahren erſchien ihm einmal Apollo, und befreyte ihn von einer tödtlichen Krankheit. Dieſe Erſcheinungen hatten in mehrern wichtigen Verhältnißen ſeines Lebens.

S. *Marini* vita *Procli*; ed. Fabric. Hamb. 1700. 4. Vergl. *de Burigny* Leben des Proklus, in Hißmann's Magazin für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. IV.

§. 590.

Es war charakteriſtiſcher Grundſaz der Alexandriniſchen Philoſophie, daß alles Vorhandne aus Einem Principe abſtamme, welches, ob es gleich der Grund der unendlichen Mannichfaltigkeit der Dinge war, doch ſelbſt eine abſolut einfache Subſtanz ſeyn ſollte. So viel Fleiß und Scharfſinn die Vorgänger des Proklus auch darauf gewandt hatten, dieſen Saz zu befeſtigen und begreiflich zu machen, ſo waren doch viele Schwierigkeiten zurückgeblieben, die ſich am auffallendſten bey der Anwendung deſſelben zur Erklärung der Sinnenerſcheinungen offenbarten. Proklus wagte alſo neue Verſuche, das Princip des Alexandriniſchen Syſtems zu ſichern, und in ſeiner Anwendung aufzuhellen. Erſtlich: Die Mehrheit kann nicht vor der Einheit hergehn; denn in dieſem Falle würde das Erſte (die Einheit) eine Vielheit ſeyn, und dieſe Vielheit wäre gleich wohl ohne Einheit; denn vor der Einheit gienge erſt die Vielheit her. Die Einheit aber, die aus der Vielheit entſtände, wäre Einheit und nicht Einheit zugleich. Dies leztere iſt aber ſowenig möglich, als daß eine Vielheit ohne Einheit ſey; folglich kann überhaupt die Vielheit nicht vor der Mehrheit hergehn. Zweytens: Die Einheit und Vielheit können auch nicht urſprünglich zugleich

ſeyn.

ſeyn. Wäre dies, ſo würde die Vielheit an für ſich genommen (als ſpecifiſch verſchieden von der Einheit) ohne Einheit ſeyn; dieſes iſt aber unmöglich; und die Einheit an und für ſich genommen wäre zugleich Vielheit, was ebenfalls unmöglich iſt. Drittens: Die Mehrheit muß demnach vor der Einheit hergehn; ſoferne ſie weſentliche Einheit iſt, iſt ſie von der Mehrheit ſpecifiſch verſchieden; die Vielheit geht der Einheit nach, und hat an ihr weſentlich Antheil; aber umgekehrt die Einheit geht nicht der Vielheit nach, ſondern iſt von dieſer unabhängig. Ein weſentliches und abſolutes Eins muß demnach allem vorausgehn, aus welchem die Vielheit entſpringt. Dieſes abſolute Eins theilt ſich allen Dingen mit, und wird durch Vervielfältigung ſeiner ſelbſt zur Vielheit — Proklus benützte bey dieſer Beweisführung der Einheit des Urprincips das Raiſonnement der Eleatiker, ſo wie es Plato in ſeinem Parmenides vorgetragen hat. Er ſtellt daher dieſelbe Argumentation auch in folgender Form dar: Das Vorhandne iſt entweder Vieles ohne Einheit; oder Eines ohne Vielheit; oder Eines und Vieles zugleich. Iſt das Erſte, ſo folgt, daß überhaupt gar nichts iſt. Alles iſt alsdenn zahllos, weil keine Einheit darin iſt; alles iſt ſich ähnlich, weil nichts ein beſtimtes Ding (eine Einheit) iſt; alles iſt ſich aber auch zugleich

gleich unähnlich, wiederum weil das Eins fehlt, worin die Dinge zuſammentreffen könten. Iſt das Zweyte; ſo wird damit alle Veränderung aufgehoben. Das Eins kann weder ſeinen Zuſtand, noch ſeinen Ort verändern, weil es ſonſt gleich in die Mehrheit übergehen würde. Iſt das Dritte, ſo hat entweder die Vielheit Theil an der Einheit, oder die Einheit hat Theil an der Vielheit, oder beyde haben Theil an einander, oder Keines hat Theil am Andern. Hat keines Theil an dem Andern, ſo iſt die Vielheit ohne Einheit, und das iſt ungereimt. Haben beyde Theil an einander, ſo muß ein Drittes vorhanden ſeyn, wodurch ſie vereinigt werden, und dies dürfte weder Eines noch Vieles ſeyn; was ebenfalls ungereimt iſt. Es muß alſo eine abſolute Einheit geben, die ohne die Vielheit beſteht, ohne welche die Vielheit nichts ſeyn würde, die alſo der oberſte Grund und die Quelle aller Vielheit iſt. — Noch ein anderer Beweis, welchen Proklus für die Einheit des Urprincips führte, iſt dieſer: Es giebt entweder nur Ein Princip, oder es giebt viele. Wenn viele angenommen werden, ſo ſind dieſe entweder ſchlechthin heterogen, und wirken nicht auf einander; oder ſie ſind einerley, und in gegenſeitiger Wirkſamkeit. Ferner, ſie ſind entweder unendlich oder endlich. Sie können

abe

aber zuvörderſt nicht heterogen ſeyn; denn ſie würden auſſer aller Gemeinſchaft zu einem Ganzen ſich befinden, nicht gemeinſchaftliche Principien der Dinge ſeyn; es wäre eine Vielheit und keine Einheit, und ſo keine Verknüpfung möglich. Alſo muß eine Homogeneität unter den Principien ſtatt finden; dieſe ſelbſt aber, als Grund der Verbindung der Principien, muß über ſie erhaben und von ihnen unabhängig, mithin abſolute Einheit ſeyn. Die Principien können zweytens auch nicht unendlich an Zahl ſeyn. Wären ſie es, ſo ſind die aus ihnen entſtandenen Dinge ebenfalls zahllos, oder nicht. Sind dieſe zahllos, ſo giebt es zwey Unendlichkeiten von Weſen, die Unendlichkeit der Principien, und die Unendlichkeit der aus ihnen entſtandenen Dinge, und das widerſpricht ſich. Sind die entſtandenen Dinge nicht zahllos, ſo ſind die unendlich ſeyn ſollenden Principien nicht ſämtlich Principien, weil aus den Zahlloſen nichts durch die Zahl Begrenztes werden kann. Ueberdies würde die Unendlichkeit der Principien alle Wiſſenſchaft der Dinge unmöglich machen. Die Principien müſſen alſo endlich an Zahl ſeyn, oder vielmehr es muß ein Princip aller Zahlen geben, die abſolute Einheit. — Der letzte Beweis des Proklus endlich für die Einheit des Urprincips iſt folgender: Nur dasjenige kann das Princip

cip aller Dinge ſeyn, an welchem alle Dinge Theil nehmen, welches das Seyn der Dinge begründet, und ohne welches alſo kein Ding ſeyn würde. Für ein ſolches Princip kann das Leben nicht gelten; denn nicht alle Dinge haben am Leben Theil. Auch nicht der Verſtand, weil nicht alle Dinge denken; auch nicht die Exiſtenz, weil nicht alle Dinge abſolut exiſtiren, ſondern entſtehn und verſchwinden; es bleibt demnach nichts übrig, was Princip ſeyn könte, als die Einheit; denn ohne die Einheit iſt überall nichts.

Proklus hat hier, wie ſeine Vorgänger, den logiſchen Begrif der Einheit, der Princip alles Denkens und Erkennens iſt, mit der Einheit, als materiellem Principe aller Subſtanzen, verwechſelt. Jene kann und muß ſtatt finden; aber es folgt daraus nicht, daß nicht die materiellen Subſtanzen viele Principien haben könten. Auf jener Verwechſlung beruht die ſcheinbare Bündigkeit aller vom Proklus vorgebrachten Beweiſe für die Einheit des Urprincips aller Dinge. Sobald aber jene Verwechſlung aufgedeckt, und der täuſchende Schein derſelben hervorgehoben iſt, iſt auch damit die Bündigkeit der Beweiſe vernichtet. S. *Procl.* Inſtit. Theolog. init. — *Ejusd.* in Theolog. Platonis I, 3. ſq. II, 1. p. 73. ſq.

§. 591.

§. 591.

In der Art der Ableitung der Mannichfaltigkeit der Dinge aus der Ureinheit weicht Proklus vom Plotin ab. Das oberſte Princip ſtellt die Dinge dar (παραγεται), ohne aus ſich ſelbſt herauszugehn, ohne alſo ſelbſt verändert zu werden. Fände eine Veränderung in ihm ſtatt, ſo würde es damit aufhören, eine Ureinheit zu ſeyn. Die Möglichkeit des Hervorbringens aber gründet ſich auf den Ueberfluß an Kraft. Denn wäre ein Mangel an dieſer, ſo könte das Ding ſich ſelbſt nicht erhalten, vielweniger könte es andere Dinge hervorbringen. Es fließt hieraus auch, daß das Hervorgebrachte kein Theil des Hervorbringenden iſt, weil das letztere nichts von ſich ſelbſt abſondert. Auch iſt das Hervorbringen kein Uebergang des Weſens des Hervorbringenden in eine andere Form; ſondern es iſt eine Vervielfältigung des Hervorbringenden von ſich ſelbſt durch den Ueberfluß ſeiner Kraft (die Zeugungskraft). Das Hervorgebrachte kann aber dem Hervorbringenden nie gleich ſeyn, weil dieſes allemal unvollkomner, als jenes, iſt; aber jenes iſt dieſem ähnlich, eben weil es von ihm hervorgebracht wird. Weil endlich beym Hervorbringen das Hervorbringende nicht aus ſich ſelbſt herausgeht, ſo bleibt auch das Hervorge-

gebrachte in ihm, und geht nicht aus ihm heraus. Die Urſache wird nämlich durch das Wirken nicht verändert, ſondern die Wirkung iſt immer in der Urſache enthalten. Man kann inzwiſchen das Hervorgebrachte als auſſer dem Hervorbringenden exiſtirend betrachten, ſofern jenes von dieſem verſchieden iſt. Die Einheit kann nun nicht anders wirken, als wie ihrer Natur gemäß (ἑνιαίως); ſie kann folglich zunächſt nur Einheiten erzeugen, die der Ureinheit am verwandteſten, und die vollkommenſten Einheiten (ἑνάδες αὐτοτελεῖς) in ihrer Art ſind. Proklus nahm alſo nicht mit Plotin den erſten Verſtand als das unmittelbare Product der Ureinheit an, ſondern Zahlweſen, die, wie er ſich durch eine ſeltſame Täuſchung der Phantaſie vorſtellte, zwar der Ureinheit ähnlich, aber nicht völlig gleich ſeyn ſollten. Er nennt ſich aber nicht ſelbſt als den erſten Urheber dieſer Vorſtellungsart, ſondern beruft ſich auf einen andern Philoſophen, der ſie ſchon vor ihm gehabt habe. Wie aus der Erzeugung der Einheiten durch das Ureins nach und nach die Vielheit hervorgehe, wird dadurch begreiflich gemacht, daß allemal die niedere Einheit unter der höhern ſteht, folglich die Einheit herabwärts immer mehr Vielheit wird.

§. 592.

§. 592.

In der Reihe der Zahlen folgt zunächſt auf die Einheit die Zwey (Dyas). Es entſpringen alſo auch aus der Einheit zunächſt zwey andere Principien. Dieſe ſind die **Unendlichkeit** oder **Uneingeſchränktheit**, und die **Endlichkeit** oder **Eingeſchränktheit**. Sie ſind die Principien aller Dinge nächſt der Einheit; denn ſie finden ſich in den Dingen, und vor dem Eingeſchränkten oder Uneingeſchränkten muß die Eingeſchränktheit oder Uneingeſchränktheit hergehn. Beyde Principien laſſen noch ein drittes übrig, das Princip der **Verbindung** oder der **Miſchung**. Dieſe drey Principien waren dem **Proklus** die **obern Einheiten** (ἑναδες ὑπερουσιαι); denn ſie ſind die Bedingungen aller wirklich vorhandnen Weſen, und als ſolche die obern Götter. Aus ihrer Verbindung gieng zuerſt die wirkliche **Subſtanz** (ουσια, ον) hervor. Sie iſt eine Vereinigung des mannichfaltigen Seyns, und **Proklus** bezeichnet ſie daher auch durch den Namen: **Ein Vieles** (ἑν πολλα). Zur Subſtanz gehören unmittelbar **Schönheit**, **Wahrheit**, und **Ebenmaaß**. Ohne die erſtere wäre die Verbindung nicht gut; denn das Häßliche kann keine gute Verbindung ſeyn; ohne die andere wäre die Subſtanz nichts Wirkliches; und ohne das

man doch nicht annehmen dürfe, daß der Gottheit eine Zahl verborgen ſey, daher ſich ſeine Kentniß in's Unendliche erſtrecken müſſe. Gott iſt ein lebendes Weſen, weil er das Vollkommenſte, und das Leben beſſer iſt, als die Lebloſigkeit. Er iſt das Leben ſelbſt (das Princip des Lebens), weil dieſes beſſer iſt, als das Belebte (das von einem andern Principe Leben empfangen hat). Nun iſt aber das empfindende Leben beſſer, als das Pflanzenleben; das denkende wiederum beſſer, als das empfindende; das unveränderlich denkende beſſer, als das veränderlich denkende; oder Gott iſt das lebendige Princip des Lebens und der Weißheit, und in ſeiner Weisheit unveränderlich. Gott iſt der Schöpfer der Dinge; er erkante dieſe, bevor ſie in's Daſeyn gelangten; er kennt alſo die Dinge nicht, weil ſie ſind, ſondern die Dinge ſind, weil Gott ſie denkt. Die Kentniß Gottes von den Dingen iſt demnach von der menſchlichen Kentniß unendlich verſchieden. Die Dinge, die der göttliche Verſtand denkt, ſind durch denſelben zugleich vorhanden. Der Menſch erkennt die Dinge; aber ihr Daſeyn iſt von ſeiner Erkentniß unabhängig.

§. 598.

Der göttliche Verſtand enthält ewige und unveränderliche Ideen, nicht bloß als Actus

des Denkens, ſondern auch als die Formen und Muſter aller Dinge. Die Dinge ſind dadurch, was ſie ſind, daß ſie an dieſen Ideen Theil nehmen, und unſere Vernunft iſt dadurch Vernunft, daß ſie an der göttlichen Theil nimt. Gott iſt der Schöpfer alles Vorhandenen; er iſt die Urſache des Lebens, der Ordnung und der Erhaltung der Dinge. Dieſes ſetzt in ihm ein Verfahren nach Gründen und eine Vernunft voraus; die Gründe aber, oder die ewigen Formen der Dinge müſſen verſchieden ſeyn, weil die Gründe ſelbſt es ſind. Ungeachtet Auguſtin die Ideen Gottes nicht als bloße Ideale annimmt, nach welchen die Dinge gebildet wären, ohne daß den Ideen ſubſtantielle Natur zukäme, an welcher die Dinge Theil nehmen, und durch welche Theilnahme ſie ſelbſt erſt Realität empfiengen; ſondern er vielmehr die Ideen für abſolute Realitäten hält, die durch ihre Beziehung auf die Dinge dieſen erſt Realität mittheilen; ſo war er doch ein entſchiedner Gegner der Emanationslehre, weil ſie der Moſaiſchen Schöpfungstheorie, die er als Anhänger des Chriſtenthums für gültig anerkante, zuwider lief. Den Widerſpruch, der hierdurch in ſeine Vorſtellungsart kam, indem er einmal alle Realität in den göttlichen Verſtand verſetzte, und doch nicht alle Dinge als zur Gottheit gehörig vorgeſtellt wiſſen wollte, ſcheint er nicht bemerkt oder geachtet

t zu haben. Er bewies im Gegentheile die ſchiedenheit der Dinge von dem göttlichen en mit Gründen, die in der That für die theidiger der Emanationstheorie unwider- ch ſind. Gott iſt unveränderlich; die ſchliche Seele hingegen iſt veränderlich; bey- komt alſo nicht ein gleiches Weſen zu, die Seele kann auch nicht ein Ausfluß der Gottheit ſeyn. Die Unveränderlich- Gottes aber ſtützte Auguſtin auf folgende zumentation: Gott iſt das Vollkommen-, und ſeine Vollkommenheit kann durch kei- höhere übertroffen werden. Ein unverän- liches Weſen iſt vollkomner, als ein verän- liches; alſo muß der Gottheit Unveränder- hkeit und ſo auch Unvergänglichkeit zukom- en. Auguſtin behauptete dieſe Unveränder- hkeit Gottes, wie ſeine Vorgänger, ſo ſtreng, ß er auch alle Succeſſion des Daſeyes, al- n Wechſel der Vorſtellungen von der Gott- it ausſchloß. Die Gottheit iſt, und in die- m ihren Seyn iſt das Vergangene, Gegen- ärtige, und Zukünftige von Ewigkeit zu wigkeit untheilbar enthalten. Gott iſt auch in einfaches Weſen. Einfach erklärt Augu- tin für dasjenige, bey welchem Subſtanz und Qualität nicht unterſchieden werden können, em alſo gar keine Qualität eigen iſt. Ein Ding, das etwas hat, das folglich als Sub- ect von ſeiner Beſchaffenheit verſchieden iſt,

iſt auch veränderlich. Das Subject iſt nicht ſeine Beſchaffenheit; ein Gefäß iſt nicht das, was in ihm enthalten iſt; beyde ſind alſo von einander verſchieden, mithin von einander trennbar und veränderlich. Auguſtin nahm alſo keine nothwendige Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat an, weil er aus der Verbindung beyder die Veränderlichkeit als eine nothwendige Folge zog. Der Beweis wird aber ungültig, ſobald man ſich eine nothwendige Syntheſis zwiſchen Subject und Prädicat denkt, wobey auch eine Unveränderlichkeit des Subjects ſtatt finden kann. Die Einfachheit wird bey dieſer Syntheſis nur logiſch aufgehoben, nicht objectiv.

§. 599.

Es iſt unter dieſen Vorausſetzungen gar nicht zu verwundern, daß Auguſtin die Natur der Gottheit auf eine Art beſtimt, die mit ſich ſelbſt nach den Regeln unſers Vorſtellungsvermögens in dem offenbarſten Widerſtreite iſt; obgleich ſeine Auctorität bewirkt hat, daß viele Theologen in der Folge jener Beſtimmung anhingen, und die Widerſprüche entweder überſahen, oder nicht für wahre Widerſprüche hielten. Gott iſt die vollkommenſte Subſtanz, das abſoluteſte Weſen. Aber

er

er iſt Subſtanz ſchlechthin, ohne alles Accidens, weil dieſes immer den Begrif der Veränderlichkeit der Subſtanz mit ſich führt. Gleichwohl ſteht Gott im Verhältniße zur Welt, und deswegen ſind ihm relative Eigenſchaften nothwendig, die aber ſeine abſolute Subſtantialität nicht aufheben. Alſo iſt Gott Schöpfer, ohne das Bedürfniß der Schöpfung gehabt zu haben; er iſt Urheber des Veränderlichen, ohne ſelbſt eine Veränderung zu leiden; er iſt ewig, ohne in der Zeit zu exiſtiren, denn die Zeit entſtand erſt mit der Schöpfung; er iſt, ohne im Raume zu ſeyn, überall gegenwärtig; er iſt groß ohne Quantität, und gütig ohne Qualität. Wie ſich dieſe Begriffe von den Eigenſchaften Gottes mit einander vereinigen laſſen, iſt freylich nicht einzuſehen; aber es war in der That unmöglich, ſich von der Verwirrung zu befreyen, ſo lange man eine theoretiſche Erkenntniß des überſinnlichen Urprincips für möglich hielt, und dieſe zu realiſiren ſtrebte. Man bemerkte nicht, daß die Prädicate, die man der Gottheit beylegte, entweder ſinnliche waren, und ihr alſo nicht zukommen konten, da ſie als überſinnlich gedacht werden mußte, oder daß es bloß verneinende Prädicate waren, die folglich keine reale Eigenſchaften der Gottheit ausdrückten. Auguſtin ſuchte inzwiſchen die obigen Widerſprüche dadurch zu be-

ben, oder wenigſtens minder fühlbar zu machen, daß er die angenommenen Eigenſchaften der Gottheit mit ihr als Subſtanz durchaus zur Einheit verknüpfte, ſo daß in dem Inbegriffe der göttlichen Eigenſchaften immer nur die Subſtanz der Gottheit, und in der Subſtanz jene Eigenſchaften gedacht wurden. Ein Ding, bey welchem die Subſtanz und die Qualität unterſchieden werden, iſt nicht das vollkommenſte; denn es iſt nicht ſeine Qualität ſelbſt, ſondern es hat an ſeiner Qualität nur Theil. Ein großes Gebäude iſt groß durch ſeine Gröſſe, aber nicht durch ſich ſelbſt. Hingegen die Gröſſe iſt groß durch ſich ſelbſt; alle andere Dinge werden nur dadurch groß, daß ſie an ihr Theil nehmen; ſie iſt folglich als Princip der Gröſſe über alle große Dinge, ſoferne ſie groß ſind, erhaben. Gott iſt aber das vollkommenſte Weſen. Er iſt ſelbſt das Princip aller Vollkommenheit. In ihm ſind demnach die Gröſſe, die Ewigkeit, die Macht, die Güte an ſich ſelbſt enthalten, und alle dieſe Eigenſchaften machen mit der göttlichen Subſtanz eine abſolute Identität aus. Seyn und groß ſeyn, ſeyn und mächtig ſeyn, u. w. ſind in Gott ſchlechthin einerley. Die Subſtanz Gottes iſt abſolut einfach. Eine nothwendige Folge hiervon iſt in der Theologie des Auguſtin, daß unter den göttlichen Eigenſchaften kein reeller Unterſchied ſtatt findet.

Wollte

Wollte man eine Verſchiedenheit annehmen, ſo würde man damit die Veränderlichkeit Gottes zugeſtanden haben. Eben darin hat die Veränderlichkeit der menſchlichen Seelen ihren Grund, daß zwiſchen den Eigenſchaften derſelben eine reelle Verſchiedenheit obwaltet. Die Eigenſchaften Gottes beſtehn in ſeiner ſubſtantiellen Kraft überhaupt; daher iſt ſeine Gröſſe mit ſeiner Weißheit, Güte und Macht einerley. Auch dieſes Raiſonnement kann ſich nur der philoſophirenden Vernunft aufdringen, aber niemals ihre Beyſtimmung gewärtigen. Es iſt logiſch unmöglich, eine Subſtanz mit Qualitäten zu denken, und doch beyde nicht zu unterſcheiden, und mehrere göttliche Eigenſchaften, die nach der Analogie der Eigenſchaften der menſchlichen Seelen getrennt vorgeſtellt werden, und werden müſſen, als eine abſolute Einheit zu denken.

§. 600.

Auguſtin blieb nicht bloß bey der Unterſuchung der Gründe für das Daſeyn Gottes und der Beſtimmung der göttlichen Natur ſtehn, ſondern er ſuchte auch zum Behufe des Chriſtenthums die Lehre von der Dreyeinigkeit philoſophiſch darzuthun, oder doch mit der Philoſophie zu vereinigen. Seine Argu-

Argumentation war dieſe: Gott iſt die Urſache alles Vorhandenen; er iſt alſo auch die Urſache ſeiner Weißheit, und dieſe iſt mit ihm unzertrennlich verbunden. Gott iſt aber ewige Urſache; alſo iſt auch ſeine Weißheit ewig; es iſt zwiſchen ihnen keine Succeſſion der Zeit nach; beyde ſind mit einander von Ewigkeit her verbunden. Die Weißheit iſt Gottes Sohn; Gott iſt von Ewigkeit Vater; und die Weißheit iſt von Ewigkeit Gottes Sohn. Ferner Alles, was iſt, ſchließt dreyerley in ſich: a) dasjenige, woraus es beſteht, oder was es iſt; b) dasjenige, wodurch es von andern unterſchieden wird; c) dasjenige, wodurch es mit andern übereinſtimt. Nun aber exiſtirt alles Erſchaffne; es iſt dadurch vom Nichts unendlich verſchieden; es ſtimt mit ſich ſelbſt überein. Das Erſchaffne iſt Wirkung, und da es dreyfach iſt, muß die Urſache deſſelben ebenfalls dreyfach ſeyn: a) wodurch ſie iſt; b) wodurch ſie ein Beſtimtes iſt; c) wodurch ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimt. Die Urſache iſt Gott, und mithin iſt Gott dreyeinig. Offenbar war dieſer Beweis der Dreyeinigkeit aus der Alexandriniſchen Philoſophie geſchöpft, und er iſt in der Folge häufig wiederholt oder benuzt worden. Noch bediente ſich Auguſtin einer andern Argumentation: Ein jeder Menſch nimt drey Eigenſchaften an ſich wahr: daß

er

der iſt, daß er denkt, und daß er will. Dieſe drey machen ein unzertrennliches Leben, einen denkenden Geiſt, und Ein Weſen aus; ſie ſind Eins, und doch von einander verſchieden. So muß auch die Dreyeinigkeit Gottes vorgeſtellt werden.

§. 601.

Auch die Schöpfung aller Dinge von Gott bemühte ſich Auguſtin aus Vernunftgründen zu erweiſen. Alles Gute iſt von Gott, und alles Geformte iſt gut. Der Körper wird aber erſt durch die Form zum Körper; alſo wird der Körper von der Gottheit geſchaffen. Es leuchtet ein, daß dieſer Beweis nur auf die Formung der Materie, nicht auf die Schöpfung der Materie ohne die Form geht; daß er alſo nicht bündig iſt. Treffender ſind folgende Raiſonnements: Alle Dinge in der Welt ſind veränderlich; ſie ſind folglich alle nicht unvergänglich, ſondern entſtanden. Sie können aber nicht durch ſich ſelbſt entſtanden ſeyn; alſo muß Gott ſie hervorgebracht haben. Hat Gott ſie aber hervorgebracht, ſo war vor der Schöpfung nichts als die Gottheit vorhanden, und dieſe hat Alles aus Nichts geſchaffen. Ferner: Gott iſt allmächtig. Der Begriff ſeiner Allmacht

macht ſchließt in ſich, daß er das Weltall aus Nichts hervorgebracht habe; denn vermöge der Allmacht iſt Gott der Urheber aller Exiſtenz, und wer die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts leugnet, hebt damit die Allmacht Gottes auf. Die Emanationstheorie verwarf Auguſtin noch aus folgendem Grunde: Die Materie kann nicht aus Gott emanirt ſeyn, weil ſie ſonſt ihm völlig gleich ſeyn würde, und alle Emaniſten ſind gezwungen, um den Urſprung der Unvollkommenheit, des Uebels und des Böſen, aus der Materie herleiten zu können, dieſelbe für der Gottheit ungleich zu erklären; wobey ſie gleichwohl dieſe Erklärung nicht legitimiren können, wenn ſie die Emanation der Materie aus der Gottheit annehmen. Dieſe Ungleichheit der Materie mit der Gottheit läßt ſich aber eher behaupten, wenn die Materie von der Gottheit aus Nichts erſchaffen iſt, wo ſie als Geſchöpf nothwendig unvollkomner als der Schöpfer ſeyn muß. Auch die Seelen ſind nicht aus Gott emanirt, ſondern ebenfalls von ihm aus Nichts hervorgebracht. Man mag die Seelen als vernünftig, oder unvernünftig, oder als materiell annehmen; ihre Bildung aus vorhergehender (aus der Gottheit emanirter) göttlicher Materie läßt ſich niemals darthun; denn man würde dadurch die Möglichkeit des Böſen in die Gottheit hineintragen, ſofern

dieſe

achtet zu haben. Er bewies im Gegentheile die Verſchiedenheit der Dinge von dem göttlichen Weſen mit Gründen, die in der That für die Vertheidiger der Emanationstheorie unwiderleglich ſind. Gott iſt unveränderlich; die menſchliche Seele hingegen iſt veränderlich; beyden komt alſo nicht ein gleiches Weſen zu, und die Seele kann auch nicht ein Ausfluß aus der Gottheit ſeyn. Die Unveränderlichkeit Gottes aber ſtützte Auguſtin auf folgende Argumentation: Gott iſt das Vollkommenſte, und ſeine Vollkommenheit kann durch keine höhere übertroffen werden. Ein unveränderliches Weſen iſt vollkomner, als ein veränderliches; alſo muß der Gottheit Unveränderlichkeit und ſo auch Unvergänglichkeit zukommen. Auguſtin behauptete dieſe Unveränderlichkeit Gottes, wie ſeine Vorgänger, ſo ſtreng, daß er auch alle Succeſſion des Daſeyes, allen Wechſel der Vorſtellungen von der Gottheit ausſchloß. Die Gottheit iſt, und in dieſem ihren Seyn iſt das Vergangene, Gegenwärtige, und Zukünftige von Ewigkeit zu Ewigkeit untheilbar enthalten. Gott iſt auch ein einfaches Weſen. Einfach erklärt Auguſtin für dasjenige, bey welchem Subſtanz und Qualität nicht unterſchieden werden können, dem alſo gar keine Qualität eigen iſt. Ein Ding, das etwas hat, das folglich als Subject von ſeiner Beſchaffenheit verſchieden iſt,

über Gott zu schwächen, und eine andere, wiewohl nur scheinbar befriedigendere, Theologie vorzubereiten.

§. 602.

Mit der Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts war die Behauptung der meisten und angesehensten Alexandrinischen Philosophen von der Ewigkeit der Welt in einem geraden Widerstreite. Augustin konte also nicht umhin, der letztern so viel Gründe entgegenzustellen, wie ihm seine philosophische Einsicht darbot. Er berief sich zuvörderst auf die historische Entstehung des Menschengeschlechts nach der Mosaischen Geschichte; auf den neuerlichen Ursprung der Künste und Wissenschaften, welchen gröstentheils die Geschichte der Griechen beurkunde, und wodurch die Mosaische Kosmogonie bestätigt werde. Die Erdrevolutionen, aus denen diese Thatsachen erklärt werden könten, sind nur Hypothesen, die sich nicht erweisen lassen: ein Raisonnement, wobey man auf Augustin's Unkunde der physikalischen Geographie und der daraus sich ergebenden Schlüße auf die frühere Geschichte des Erdbodens Rücksicht nehmen muß. Zweytens: Wenn gefragt wird, ob Gott vor der Schöpfung thätig oder unthätig gewesen sey, und

er iſt Subſtanz ſchlechthin, ohne alles Accidens, weil dieſes immer den Begrif der Veränderlichkeit der Subſtanz mit ſich führt. Gleichwohl ſteht Gott im Verhältniße zur Welt, und deswegen ſind ihm relative Eigenſchaften nothwendig, die aber ſeine abſolute Subſtantialität nicht aufheben. Alſo iſt Gott Schöpfer, ohne das Bedürfniß der Schöpfung gehabt zu haben; er iſt Urheber des Veränderlichen, ohne ſelbſt eine Veränderung zu leiden; er iſt ewig, ohne in der Zeit zu exiſtiren, denn die Zeit entſtand erſt mit der Schöpfung; er iſt, ohne im Raume zu ſeyn, überall gegenwärtig; er iſt groß ohne Quantität, und gütig ohne Qualität. Wie ſich dieſe Begriffe von den Eigenſchaften Gottes mit einander vereinigen laſſen, iſt freylich nicht einzuſehen; aber es war in der That unmöglich, ſich von der Verwirrung zu befreyen, ſo lange man eine theoretiſche Erkenntniß des überſinnlichen Urprincips für möglich hielt, und dieſe zu realiſiren ſtrebte. Man bemerkte nicht, daß die Prädicate, die man der Gottheit beylegte, entweder ſinnliche waren, und ihr alſo nicht zukommen konten, da ſie als überſinnlich gedacht werden mußte, oder daß es bloß verneinende Prädicate waren, die folglich keine reale Eigenſchaften der Gottheit ausdrückten. Auguſtin ſuchte inzwiſchen die obigen Widerſprüche dadurch zu he-

Argument des Auguſtin ſtellt einerſeits die Autonomie dar, in welche die Vernunft bey dieſer Unterſuchung verwickelt wird, wo entgegengeſetzte Theſen gleich ſtarke Gründe für ſich haben; andererſeits aber drückt es nur das Unvermögen der Vernunft aus, die eine oder andere Theſis dogmatiſch zu beweiſen, oder zu widerlegen. Viertens: Jede endliche Zeit verſchwindet in ein Nichts, wenn ſie mit der Ewigkeit verglichen wird. Mag man alſo die Zeit der Schöpfung, oder des Anfanges der Welt hinausſchieben, ſo weit man will, ſo bleibt die Frage immer dieſelbe, und dadurch erſcheint ſie als ganz unbeantwortlich. Hierin lag gerade ein Argument für die Behauptung der Weltewigkeit. Denn, wenn ſich ein Anfang der Welt nie denken läßt, ſo iſt die Ewigkeit derſelben eben hiervon eine nothwendige Folge. Den Beweggrund, warum die Gottheit ſchuf, nimt Auguſtin für unerforſchlich. Ein äußerer Grund, der die Gottheit zur Schöpfung determinirt hätte, läßt ſich nicht denken; dieſer würde vollkomner und mächtiger, als ſeine Wirkung ſeyn, alſo vollkomner und mächtiger, als Gott, der nun ein abhängiges Weſen würde. Inzwiſchen ſtimt Auguſtin zuweilen mit den Sokratikern und Platonikern darin überein, daß die Güte Gottes der Beweggrund zur Weltſchöpfung geweſen ſey.

Auguſtin. de civ. Dei XI. 4 ſq. Confeſſ. XI, 10. De diverſ. quaeſt. Q. 28.

§. 603.

Da Auguſtin die Gottheit zum Schöpfer alles Vorhandnen erhob, ſah er ſich auch genöthigt, einen Erklärungsgrund für das Daſeyn des Uebels aufzuſuchen, und die Gottheit wegen desſelben zu rechtfertigen. Ohnehin hatte ihn dieſer Gegenſtand von jeher vorzüglich beſchäftigt und beunruhigt. Man ſollte deswegen ſich für berechtigt halten, intereſſante Aufſchlüße darüber von ihm zu erwarten. Allein auch die Reſultate der Forſchungen Auguſtin's ſind ſo wenig genugthuend für die Vernunft, wie die Reſultate aller übrigen Philoſophie dieſen Punct betreffend. Mehrere ſeiner dahin gehörigen Ideen ſind von den Vorgängern entlehnt; doch hat ſeine Anſicht überhaupt etwas Eigenthümliches. Erſtlich: Die Dinge müſſen nothwendig verſchieden ſeyn; ſonſt gäbe es keine Mannichfaltigkeit der Gattungen, und es würde nicht alles exiſtiren, was doch vorhanden ſeyn könte. Der göttliche Verſtand aber, als der Inbegrif alles Denkbaren, mußte auch alles Mögliche denken und eben dadurch zur Wirklichkeit erheben. Zweytens: Was iſt, iſt gut. Sofern es iſt, iſt es wirk-

lich, ewig und unwandelbar. Bey dem Vergänglichen liegt ein Seyn zum Grunde, und inſofern iſt es ebenfalls gut. Wäre an dem Vergänglichen gar nichts Gutes, ſo könte auch an ihm nichts verdorben werden. Entweder ſchadet die Verderbung gar nicht, und das widerſpricht ihrem Begriffe, oder ſie mindert das Gute. Nun kann das Gute bey dem Vergänglichen nicht ganz aufgehoben werden; denn da würde es überhaupt aufhören zu exiſtiren. Alſo muß nach der Minderung des Guten etwas übrig bleiben, was nicht weiter dem Verderbniße unterworfen iſt. Sofern alſo das Veränderliche iſt (nicht weiter verderbt werden kann), iſt es gut. Wenn aber alles wirklich Exiſtirende gut iſt, ſo iſt das Uebel keine Realität; Gott iſt Urheber aller Realität; mithin nicht Urheber des Uebels und des Böſen. Drittens: Daß das Uebel keine Realität ſey, erhellt weiter aus Folgendem: Alles Vorhandene hat eine Form. Denn es iſt entweder unkörperlich oder körperlich, hat alſo entweder eine intelligible oder eine empfindbare Form. Jede Form iſt Maaß, Beſtimmung, Einſchränkung, und etwas Gutes; das Uebel enthält, als ſolches, gar nichts Gutes; es iſt folglich ohne alle Form, ſteht unter keinem Gattungsbegriffe, und exiſtirt gar nicht. Das Uebel drückt demnach nur eine Privation der Form aus, und iſt keine Realität. Das Mangelhafte und Unbündige dieſer Argumen-

ta-

kationen, um zu beweiſen, daß das Uebel keine Realität ſey, fällt in die Augen. Vierteens: Das Uebel widerſtreitet der Natur, und bringt Schaden; was aber der Natur widerſtreitet und Schaden bringt, iſt keine Realität (gehört nicht ſelbſt zur Natur). Der Skorpion ſelbſt iſt eine Subſtanz; ſein Gift ſchadet nur dadurch, daß es unſerer körperlichen Natur widerſtreitet. Aber dieſes Gift iſt kein Uebel an ſich ſelbſt. Wäre es dieſes, ſo würde es den Skorpion ſelbſt zuerſt tödten, anſtatt daß der Skorpion getödtet wird, ſobald man ihm ſein Gift nimt. Was alſo der Skorpion zu ſeinem Schaden verliert; nimt der menſchliche Körper zu ſeinem Schaden auf. Daraus fließt, daß daſſelbe Ding zugleich ein Uebel und gut ſeyn würde, wenn das Gift des Skorpions an ſich ein Uebel ſeyn ſollte. Es bleibt demnach nur der Ausweg übrig, anzunehmen, daß das Uebel nur etwas der Natur Widerſtreitendes, und eben deswegen keine Realität ſey. Fünftens: Das Uebel entſpringt daher, daß Gott ſeine Geſchöpfe nicht durchaus vollkommen und unveränderlich ſchaffen konte; das Geſchöpf blieb immer hinter ſeinem Schöpfer zurück, und dieſer Mangel an Vollkommenheit, als Mangel einer Realität, war ſeiner Natur nach ein Uebel, und der Grund deſſelben. Sechstens: Auch das moraliſch Böſe kann der Gottheit

nicht aufgebürdet werden. Kein Weſen unter den Menſchen iſt Urſache an dem Verderbniße des Andern; denn dies wäre ein ſo großes Verbrechen, daß es keinem Weſen beygelegt werden kann. Gott aber iſt das weiſeſte und vollkommenſte Weſen, und kann alſo nicht die Urſache des moraliſchen Verderbniſſes irgend eines Menſchen ſeyn. (Dieſem Argumente widerſtreitet das Daſeyn des moraliſch Böſen als Thatſache, das doch von dem Urheber aller Dinge, der Gottheit, herrühren muß, wiewohl die Vollkommenheit der göttlichen Natur dieſe Vorausſetzung nicht zuläßt. Siebentens: Der Menſch iſt ſelbſt Urheber ſeines Wollens oder Nichtwollens. Nur dazu wird er gezwungen, was er nicht aus eignem Willen thut. Der freye Wille aber hat keine Urſache weiter, die ihn beſtimt. Entweder wäre dieſe Urſache ſelbſt ein Wille, oder nicht. In jenem Falle handelte der Menſch nach einem fremden Willen, und an ſeiner Handlung haftete kein Böſes; in dieſem Falle wäre ſeine Handlung eben ſo wenig böſe zu nennen; denn wo kein Wille, ſondern eine mechaniſche Urſache den menſchlichen Willen beſtimt, kann nicht von einem böſen Willen die Rede ſeyn. Achtens: Es iſt unmöglich, die Urſache zu finden, die das Böſe beſtimmt, weil ſie nichts Poſitives, ſondern etwas Negatives iſt. Einen böſen Willen haben

ben, heißt, von dem Vollkommnern zu dem Schlechtern abweichen. Die Urſache dieſer Abweiſung ſuchen, heißt, die Finſterniß ſehen, oder die Stille hören wollen. (Daß der Wille gegen das Sittengeſetz handelt, erfodert eben ſo wohl einen Beſtimmungsgrund, als daß er ihm gemäß handelt. Jener iſt eben ſo wohl poſitiv, wie dieſer). Uebrigens mußte Gott dem Menſchen Freyheit mittheilen, weil ſie zur größern Vollkommenheit der menſchlichen Natur gehörte, und ohne ſie kein moraliſches Verdienſt hätte ſtatt finden können; daß die Freyheit gemisbraucht werden kann und gemisbraucht wird, kann ihren Werth nicht aufheben; auch andere Glieder und Eigenſchaften des Menſchen ſind dem Misbrauche ausgeſetzt, ohne darum minder gut zu ſeyn; wenn der Menſch bey ſeiner Freyheit ſich vom Guten abwendet, ſo iſt dieſes ein Mangel an Willenkraft, wo der Wille nicht durch eine wirkende Urſache beſtimmt wird, der folglich als Mangel der Realität nicht auf die Gottheit zurückfällt. Neuntens: Das vollkomne Univerſum mußte Alles, alſo auch eine Reihe unvollkomner, der Vergänglichkeit und der Verſchlimmerung fähiger Weſen, enthalten. Es giebt noch niedere Weſen an Vollkommenheit unterhalb den Menſchen, die dennoch gut ſind. Auf den Einwurf, der ſich hier gleich darbietet, daß die Imputation des Böſen und

die Strafbarkeit deſſelben wegfalle, wenn es weſentlich zur unvollkomnen Natur des Menſchen gerechnet werden müſſe, antwortete Auguſtin, daß nicht das Böſe ſelbſt eine nothwendige Eigenſchaft des Univerſums geweſen ſey, ſondern nur die unvollkomnen menſchlichen Seelen; (eine Antwort, die höchſt unbefriedigend iſt). Ferner: Antitheſen gehören zur Schönheit und Vollkommenheit einer Rede; alſo gehört auch der Gegenſatz zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt überhaupt; und, da das Gute in der Welt iſt, mußte auch das Böſe in der Welt ſeyn, wenn ſie ſollte vollkommen genannt werden können. Auch der Werth dieſer Antwort iſt zu einleuchtend, als daß ſie einer Kritik bedürfte.

Die Argumentationen des Auguſtin zur Begründung einer Theodicäe ſind in den neuern Zeiten oft wiederholt, weiter ausgebildet und ausgeſchmückt worden. In der Theodicäe von Leibnitz liegen mehrere derſelben zum Grunde. Keine aber thut der philoſophirenden Vernunft ein Genüge. Ueberhaupt iſt der letzte Grund des Uebels, wie des Böſen, für die Vernunft unerforſchlich. Die claſſiſchen Stellen für die Lehre des Auguſtin vom Urſprunge des Uebels und des Böſen ſind folgende: De quaeſt. LXXXIII. Q. 41. 6. 12. 3. 2. Confeſſ. VII, 12. De morib. Manich. II, 8. Enchirid. ad Laurent. 10 ſq. De civ. Dei XII, 6. V, 9. De lib. arb. I, 8. II, 1 ſq. III, 2 ſq.

§. 604.

und wie bey vorausgeſetzter Thätigkeit deſſelben die Nichtexiſtenz der Welt ſich begreifen, bey vorausgeſetzter Unthätigkeit aber ein Erklärungsgrund auffinden laſſe? ſo kann nach Auguſtin darauf geantwortet werden aus der Platoniſchen Philoſophie: daß vor dem Daſeyn der Welt keine Zeit war; daß alſo die obige Frage, ſofern Gott dabey, als in der Zeit ſeyend und handelnd oder nicht handelnd, gedacht wird, ohne Sinn ſey. Auch dies Argument des Auguſtin iſt nicht befriedigend. Gott war doch vor der Zeit, und es bleibt das Problem übrig: ob er thätig war, oder nicht? Wurde er erſt bey der Schöpfung thätig, ſo wird die Veränderung auf ihn übertragen. Drittens: Der Raum iſt unendlich; die Welt iſt es nicht. Alſo könte die Welt größer ſeyn, als ſie iſt, könte auch in einem andern Orte des Raumes exiſtiren, als in welchem ſie ſich befindet. Wenn gefragt wird: warum Gott die Welt nicht früher geſchaffen habe? ſo läßt ſich dieſer Frage eine andere entgegenſetzen: warum ſie nicht größer von Gott geſchaffen wurde? Der Grund, der hierzu in der Gottheit vorhanden war, iſt für uns unverkennbar; nicht minder iſt es auch der Grund, warum Gott die Welt nicht früher in's Daſeyn rief. Wird die Endlichkeit der Welt, und alſo ein Raum auſſerhalb der Welt, geleugnet, ſo muß auch die Zeit vor der Welt geleugnet werden. Dies dritte

während der Tugendhafte darbt und mit Elende aller Art kämpft? Auguſtin berief ſich auf eine weiſe Abſicht, welche die Gottheit bey dieſer Austheilung phyſiſcher Güter und Uebel habe; ſie vertheile dieſe auf gleiche Weiſe unter Gute und Böſe, oder begünſtige auch wohl die Böſen vorzüglich mit Gütern, und beſchwere die Tugendhaften mit Uebeln, weil phyſiſche Güter und Uebel nicht wahre Güter und Uebel ſeyen, die Tugendhaften alſo auf jene nicht einen zu großen Werth legen, und dieſe nicht zu ängſtlich vermeiden ſollten. Es war dieſes inzwiſchen eine Ausflucht, mit der die menſchliche Natur, und das in ihr gegründete Bedürfniß und Beſtreben nach Glückſeligkeit, im Widerſpruche liegt. Ein beſonderes Verdienſt erwarb ſich Auguſtin um ſein Zeitalter und die Nachwelt durch die Bekämpfung des Aſtrologiſchen Aberglaubens, der ſich vom Oriente her ſo allgemein verbreitet, und ſelbſt in den Alexandriniſchen Philoſophen ſeine Apologeten und Beförderer gefunden hatte. Unter ſeinen Gegengründen ſind folgende die merkwürdigſten: Nach der Aſtrologie iſt jedem Menſchen ſein Schikſal durch die Conſtellation beſtimt, die bey ſeiner Geburt eintritt. Aber wenn Zwillinge gebohren werden, iſt der Unterſchied der Zeit der Geburt ſehr geringe; wenigſtens wurden ſie zugleich empfangen. Dennoch haben ſie ganz verſchiedenes Genie, andere Denkart,

Auguſtin. de civ. Dei XI. 4 ſq. Confeſſ. XI, 10. De diverſ. quaeſt. Q. 28.

§. 603.

Da Auguſtin die Gottheit zum Schöpfer alles Vorhandnen erhob, ſah er ſich auch genöthigt, einen Erklärungsgrund für das Daſeyn des Uebels aufzuſuchen, und die Gottheit wegen desſelben zu rechtfertigen. Ohnehin hatte ihn dieſer Gegenſtand von jeher vorzüglich beſchäftigt und beunruhigt. Man ſollte deswegen ſich für berechtigt halten, intereſſante Aufſchlüße darüber von ihm zu erwarten. Allein auch die Reſultate der Forſchungen Auguſtin's ſind ſo wenig genugthuend für die Vernunft, wie die Reſultate aller übrigen Philoſophie dieſen Punct betreffend. Mehrere ſeiner dahin gehörigen Ideen ſind von den Vorgängern entlehnt; doch hat ſeine Anſicht überhaupt etwas Eigenthümliches. Erſtlich: Die Dinge müſſen nothwendig verſchieden ſeyn; ſonſt gäbe es keine Mannichfaltigkeit der Gattungen, und es würde nicht alles exiſtiren, was doch vorhanden ſeyn könte. Der göttliche Verſtand aber, als der Inbegrif alles Denkbaren, mußte auch alles Mögliche denken und eben dadurch zur Wirklichkeit erheben. Zweytens: Was iſt, iſt gut. Sofern es iſt, iſt es wirk-

§. 605.

Für die Unkörperlichkeit der Seele, die Augustin mit den Alexandrinern behauptete, brachte er mehr neue Beweise vor. Erstlich: Ein Punct, oder eine Linie, ist nichts Körperliches; denn jeder Körper muß drey Abmessungen haben, welche jenen fehlen. Unsere Seele hat aber von jenen unkörperlichen Wesen Begriffe; sie kann also nicht selbst körperlich seyn. So wie dasjenige körperlich ist, was körperliche Wesen wahrnimt, so ist dasjenige unkörperlich, was unkörperliche Wesen denkt. Zweytens: Jeder Eindruck wird von der ganzen Seele empfunden. Die Seele ist also überall ganz, wo sie empfindet. Ferner: die Seele empfindet jeden Eindruck an dem Orte, wo er geschieht, ohne sich dahin zu bewegen. Sie ist also ganz in allen den Orten, wo nur eine Empfindung möglich ist. Ein Körper kann aber nicht zugleich in mehr Orten ganz seyn; er ist nur im ganzen Raume, welchen er einnimt, ganz; aber nicht in den Theilen desselben. Da also die Seele im ganzen Körper ganz, und in jedem Theile desselben ganz ist, so muß sie unkörperlich seyn. Drittens: Die Seele kann sich durch strenge Zurückziehung auf sich selbst vor allen körperlichen Eindrücken verschließen. Sie kann bey offnen Augen und Ohren nicht sehen und hö-

ren,

tationen, um zu beweiſen, daß das Uebel keine Realität ſey, fällt in die Augen. Viertens: Das Uebel widerſtreitet der Natur, und bringt Schaden; was aber der Natur widerſtreitet und Schaden bringt, iſt keine Realität (gehört nicht ſelbſt zur Natur). Der Skorpion ſelbſt iſt eine Subſtanz; ſein Gift ſchadet nur dadurch, daß es unſerer körperlichen Natur widerſtreitet. Aber dieſes Gift iſt kein Uebel an ſich ſelbſt. Wäre es dieſes, ſo würde es den Skorpion ſelbſt zuerſt tödten, anſtatt daß der Skorpion getödtet wird, ſobald man ihm ſein Gift nimt. Was alſo der Skorpion zu ſeinem Schaden verliert; nimt der menſchliche Körper zu ſeinem Schaden auf. Daraus fließt, daß daſſelbe Ding zugleich ein Uebel und gut ſeyn würde, wenn das Gift des Skorpions an ſich ein Uebel ſeyn ſollte. Es bleibt demnach nur der Ausweg übrig, anzunehmen, daß das Uebel nur etwas der Natur Widerſtreitendes, und eben deswegen keine Realität ſey. Fünftens: Das Uebel entſpringt daher, daß Gott ſeine Geſchöpfe nicht durchaus vollkommen und unveränderlich ſchaffen konte; das Geſchöpf blieb immer hinter ſeinem Schöpfer zurück, und dieſer Mangel an Vollkommenheit, als Mangel einer Realität, war ſeiner Natur nach ein Uebel, und der Grund deſſelben. Sechstens: Auch das moraliſch Böſe kann der Gottheit

der Seele ganz ab. Die Seele iſt beſſer, als aller Körper; alſo auch beſſer als eine Linie, oder ein Punct. Nun kann aber die Linie nur auf Eine Art getheilt werden, alſo die Seele auf keine; der Punct kann gar nicht getheilt werden; alſo die Seele auch nicht. Die Seele hat folglich überhaupt keine Ausdehnung, weder in die Breite, noch in die Länge. Ferner hatte man aus der Gegenwart der Seele im ganzen Körper ihre Materialität gefolgert. Auguſtin erklärt, die Seele ſey nicht räumlich im ganzen Körper gegenwärtig, ſondern ſie ſey nur der Kraft nach durch ihn ausgebreitet, wie die Sonne am ganzen Firmamente geſehen werden kann, ohne durch das Firmament ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn. — Wenn der Körper zerſtückt wird, fragte der Materialiſt, wie iſt es möglich, daß die Seele nicht auch zerſtückt werde? Wie können bey manchen Thieren, auch nach der Zerſtückung des Körpers, noch Theile Leben behalten? Auf die erſte Frage antwortete Auguſtin durch ein Gleichniß: Körper und Seele verhalten ſich zu einander, wie ein Wort und ſeine Bedeutung; das Wort wird in Sylben und Buchſtaben getheilt; die Bedeutung iſt untheilbar. Inzwiſchen fühlte er die Unzulänglichkeit des Gleichniſſes. Er berief ſich auf ein Raiſonnement ſeiner Vorgänger, daß die Seele nicht an ſich ſelbſt, nur per accidens

dens des Körpers eine Theilung zulaſſe, äuſſerte aber dabey ſelbſt, daß ihm das Raiſonnement nicht ganz deutlich ſey.

Gegen dieſe Gründe des Auguſtin für die Einfachheit der Seele und wider den Materialism läßt ſich manches erinnern. Der erſte beweiſt nicht, weil ſich auf eben die Art beweiſen läßt, daß die Seele körperlich ſey, ſofern ſie nicht bloß Begriffe von einfachen Dingen, ſondern auch von zuſammengeſetzten hat. Der zweyte Grund beruht auf einer petitio principii, daß die Seele ganz im ganzen Körper, und zugleich ganz in jedem Theile deſſelben ſich befinde. Aus dem dritten folgt nur, daß die körperlichen Organe nicht ſelbſt empfinden; aber nicht, daß die Seele, als Princip der Empfindung, unkörperlich ſey. Auch läßt ſich das Nichtempfinden der körperlichen Organe nicht mit aller Strenge annehmen; denn, wenn auch die Seele ſich den Eindrücken der äuſſern Dinge verſchließt, ſo wird ſie ſich doch der Veränderungen des Gehirns (der innern Empfindungen) bewußt; ſie kann ſich alſo vor den Eindrücken der körperlichen Organe überhaupt nicht ganz verſchließen. Der vierte Grund gilt nur von dem: Ich denke; aber nicht von der Seele an ſich ſelbſt. Auch die antimaterialiſtiſchen Argumente des Auguſtin ſind nicht bündig. Wachsthum der Seele an Ausdehnung folgert der Materialiſt nicht daraus, daß die Seele zugleich mit dem Körper zunimt, ſondern Identität der Seele und

des

des Körpers. Daß die Seele beſſer iſt, als der Körper, als die Linie, oder der Punct, begründet nicht die Untheilbarkeit derſelben. Daß die Gegenwart der Seele im Körper keine räumliche ſey, iſt eben ſo wenig dargethan. Das Gleichniß bewährt ſie nicht. Auch die Antworten auf die zuletzt im §. erwähnten materialiſtiſchen Zweifel ſind unbefriedigend S. *Auguſtin.* de quant. anim. 9 ſq. Epiſt. 166. c. 2. De gener. ad litt. VII, 2. De Trinit. X, 10.

§. 606.

Die Natur der Seelenkräfte ſelbſt hat Auguſtin nicht erörtert; zum mindeſten kennen wir ſeine Vorſtellungsart davon nicht weiter; aber eine Eintheilung der Seelenkräfte, die er macht, iſt merkwürdig. Er nimt ſieben Arten der Aeuſſerung der Seele an, deren eine immer vollkomner, als die andere iſt. Die niedrigſte bezieht ſich auf die Belebung des Körpers, die Erhaltung der Gliedmaßen in ihrem Zuſammenhange, und ihrer gemeinſchaftlichen Thätigkeit, die Ernährung, das Wachsthum und die Erhaltung der Form und Schönheit des Körpers. Die andere iſt Grund des Empfindungsvermögens, des Inſtincts, ſowohl in der Wahl der Nahrungsmittel, als in Beziehung auf die Fortſetzung des Ge-

§. 604.

Auch die Schwierigkeit, die ſich gegen den Begriff der menſchlichen Freyheit aus der göttlichen Allwiſſenheit und Vorſehung erhebt, unternahm Auguſtin wegzuräumen. Die Allwiſſenheit Gottes mußte ſchlechthin vorausgeſetzt werden; aber das bloſſe Vorherwiſſen Gottes beſtimt die Handlungen der Menſchen nicht, und hebt alſo ihre Freyheit nicht auf. Was vorher gewußt wird, erfodert freylich vorhergehende Urſachen; dieſe Urſachen aber ſind die freyen Entſchlüße der Menſchen; dieſe weiß Gott vorher, ohne daß ſie deshalb minder frey ſind. Eine gleich nothwendige Vorausſetzung iſt für den Auguſtin die Vorſehung Gottes. Um die Freyheit mit derſelben verträglich zu machen, nahm er dieſe unter die Urſachen der Weltveränderungen auf, ſo daß ſie inſofern an ſich ſelbſt von der Vorſehung unabhängig wird, und es nur darauf ankomt, ihre wirkliche Exiſtenz, als abſolute dynamiſch erſte Urſache von Weltveränderungen, darzuthun. Auguſtin begegnete auch manchen Einwürfen gegen die Vorſehung ſelbſt. Warum treffen phyſiſche Leiden, Krankheiten, Erdbeben, Krieg, die Tugendhaften nicht minder, als die Laſterhaften, ſtatt daß nach dem Begriffe einer göttlichen Vorſehung das Gegentheil ſeyn ſollte? Warum iſt der Laſterhafte oft im Genuße aller Güter des Lebens,

§. 607.

Auſſer jener allgemeinen Abtheilung der Seelenäuſſerungen kommen in den Schriften des Auguſtin auch einzelne zerſtreute Bemerkungen über das Seelenweſen vor, von denen mehrere neu und ſcharfſinnig ſind. Er nahm mit dem Ariſtoteles auſſer den beſondern Sinnen noch einen gemeinſchaftlichen ſich auf jene beziehenden innern Sinn an, durch welchen die Wahrnehmungen jener unterſchieden und verglichen werden. Dieſer innere Sinn iſt beym Menſchen das vermittelnde Vermögen zwiſchen der äuſſern Sinnlichkeit und der Vernunft. Auch die Thiere haben ihn, denen gleichwohl die Vernunft fehlt. Da er die Quelle aller innern Empfindung iſt, ſo ſtützt ſich auf ihn die Gewißheit der Erkentniß; ein Argument, das Auguſtin gegen den negativen Dogmatism der Akademiker brauchte, und mit Recht. a) — Weniger kann man einer andern Behauptung deſſelben beypflichten, daß Gedächtniß auch ohne Bilder der Phantaſie ſtatt haben könne, weil es nicht bloß auf zufällig empfundne und vergängliche, ſondern auch auf unwandelbare Dinge ſich erſtrecke. Alles unſer Wiſſen beſteht in der Erinnerung. Wir erinnern uns aber auch an Gegenſtände der Verſtandeswelt, die nach Auguſtin nicht auf Bildern der Phantaſie beruhen können, und deren

Er-

Erinnerung folglich unmöglich ſeyn würde, wenn das Gedächtniß der Phantaſie nothwendig bedürfte. So meynte Auguſtin würden wir in dieſem Falle der Vorſtellung der Ewigkeit nicht fähig. Er hatte hier inſofern Recht, daß der Act des Verſtandes, der die Erkentniß beſtimt, von der Phantaſie unabhängig iſt, und alſo die Erkentniß der ſogenannten Verſtandeswelt vorzüglich auf dem Verſtande beruht; allein da alle Gegenſtände, ſofern ſie vorſtellbar ſeyn ſollen, nothwendig in den innern Sinn aufgenommen werden müſſen, und dieſes nur mit Hülfe der Phantaſie geſchehen kann, ſo iſt die Phantaſie auch bey der Verſtandeserkentniß immer geſchäfftig, und jene würde ohne dieſe unmöglich ſeyn. Der bloße Denkact des Verſtandes iſt leer, und die Phantaſie muß ihm erſt Bedeutung verſchaffen. Daher kann auch das Gedächtniß überhaupt der Hülfe der Phantaſie nicht entbehren, weil dieſe die Vorſtellungen auf's neue einbilden muß, deren wir uns erinnern ſollen. Auguſtin wurde zu ſeiner obigen Behauptung dadurch verführt, daß er eine objective Intellectualwelt annahm, die Gegenſtand einer reinen Verſtandeserkentniß ſey. b) — Richtiger war der Satz, daß die Einbildungskraft ohne die Sinnlichkeit, und deren vorhergegangene Aeuſſerung, als durch welche jener erſt der Stoff zugeführt werden muß, den ſie nach ihren Geſetzen bearbeitet, nicht möglich

ſey. — c) Auguſtin nahm auch an, daß die Gegenſtände bey ihrer Einwirkung auf die Organe in dieſen eine Modification, einen Abdruk erzeugten. Er bewies dieſes aus der Nachempfindung, wo, nachdem man eine helle Farbe erblikt, die Vorſtellung derſelben auch bey verſchloſſenem Auge und nach verſchwundenem äuſſern Eindrucke zurükbliebe. d) — Eigenthümlich war dem Auguſtin die Art, wie er die Natur und den Grund der ſchmerzhaften Empfindungen aus dem Verhältniße der Seele zum Körper erklärte. Die Seele an ſich ſelbſt kann nichts von dem Körper leiden, und der Schmerz iſt folglich keine Veränderung im Weſen der Seele ſelbſt, die etwa durch einen Eindruck oder eine Afficirung des Körpers, wie man ſie auch denken möchte, hervorgebracht würde. Die Seele iſt vom Körper ſpecifiſch verſchieden. Sie iſt edler, als dieſer; ſie beherſcht ihn nach ihrem freyen Willen, und der Körper iſt ihr als Mittel und Organ untergeordnet. Anſtatt von dem Körper zu leiden, iſt ſie es vielmehr, die ihm Leben gibt, ihn erhält, durch ihn wirkt, und ihn regiert. Aber der Körper bequemt ſich nicht immer nach dem Willen der Seele; er ſträubt ſich gegen ihre Determination, und dadurch wird der Einfluß ihrer thätigen Kraft auf den Körper erſchwert und gehindert. Sobald die Seele ſich des Widerſtrebens des Körpers, und der Hinde-

rung

ren, wenn ſie will. Sie iſt alſo von den körperlichen Organen weſentlich verſchieden, und nicht körperlicher Natur. Viertens: Wir denken und wollen; alſo leben und exiſtiren wir. Zweifelten wir an unſerer Exiſtenz, ſo wäre ſelbſt das Zweifeln ein Beweis, daß wir exiſtirten. Unſere Exiſtenz iſt demnach apodiktiſch gewiß. Hingegen iſt nicht gewiß, ob das denkende Weſen irgend ein elementariſches oder körperliches Princip iſt. Darüber ſind die Meynungen getheilt. Das Körperliche gehört folglich unſerm eigentlichen Weſen gar nicht an; denn, wenn es zu ihm gehörte, würden wir es mit eben der Gewißheit erkennen müſſen, womit wir unſer Denken und Wollen, und unſer Daſeyn überhaupt, erkennen. Die Seele kann demnach nichts Körperliches ſeyn, ſondern ſie iſt weſentlich vom Körper verſchieden. Auguſtin ſtellte nicht bloß die obigen Gründe für die Unkörperlichkeit der Seele auf, ſondern argumentirte auch gegen mehrere Raiſonnements, die von Materialiſten vorgebracht waren. Epikur hatte die Körperlichkeit der Seele daraus geſchloßen, daß ſie zugleich mit dem Körper wachſe. Auguſtin ſchränkt dieſes darauf ein, daß die Seele an Kräften und Vollkommenheiten zunehme, wovon aber das Wachsthum an Ausdehnung keine nothwendige Folge ſey. Die Ausdehnung und Theilbarkeit ſpricht er

der

Gegenſtand der äuſſern Sinne, und nur eine qualitas occulta ſey, aus der ſich nichts erklären laſſe. — g) Daß Auguſtin die endliche Seele nicht, wie die Alexandriner, aus der Weltſeele herleitete, ſondern ſie von der Gottheit aus dem Nichts geſchaffen werden ließ, iſt ſchon oben bemerkt worden. Er glaubte alſo, daß alle Seelen aus der erſten Seele des Menſchen abſtammten, wobey er aber das Wie nicht erörterte, ſondern dieſes als einen Satz der Theologie aufſtellte. — h) Auch für die Unſterblichkeit der Seele brachte Auguſtin ein paar neue Beweisgründe vor. Erſtlich: Es giebt eine Methode des Unterrichts und der Vervollkomnung des Geiſtes. Dieſe iſt unveränderlich und alſo ewig gültig. Das Subject, in welchem ſie ſich befindet, muß ſelbſt ewig und unveränderlich ſeyn. Nun aber iſt die menſchliche Seele ein ſolches Subject; weil ſie ſelbſt ſich durch Unterricht vervollkomnet. Alſo iſt die Seele unſterblich. Oder; Es ſind dem Menſchen unerſchütterliche Grundſätze des Verſtandes, und von ewig gültigem Gebrauche angebohren. So lange überhaupt ein Verſtand gedacht wird, kann er möglicherweiſe nur als derſelbe Verſtand gedacht werden. Nun kann der Menſch aber ſolche Grundſätze nicht für den kurzen Gebrauch während dieſes Erdenlebens empfangen haben. Die Seele muß alſo unſterblich ſeyn. Das Argument beweiſt nicht,

weil

weil daraus, daß Grundſätze, nach der Natur unſers Verſtandes, ewig gültig ſind, nicht folgt, daß ſie wirklich ewig von dem Subjecte gebraucht werden müſſen. Zweytens: Die Vernunft iſt unveränderlich und von edlerer Natur, als der veränderliche Körper. Der Körper aber iſt Subſtanz, und eine Subſtanz iſt beſſer, als das Nichts. Folglich muß auch die Vernunft Subſtanz ſeyn, und zwar eine unveränderliche und unvergängliche Subſtanz. Die Unbündigkeit dieſer Argumentation fällt in die Augen. i)

a) *Auguſtin.* de lib. arb. II, 3. De Trin. XV, 12. — b) Epiſt. VII, 1. c) Epiſt. VII, 2. d) De Trin. XI, 2. e) De Muſic. VI, 5. — f) De quaeſt. LXXXIII Q. 8. — g) Epiſt. 13. — h) De generat. ad litt. X, 3. — i) De immort. anim. II, 13.

§. 608.

Mit dem Ende des fünften, und in den zunächſt folgenden Jahrhunderten näherten ſich Künſte und Wiſſenſchaften, und unter dieſen insbeſondre die Philoſophie, immer mehr ihrem gänzlichen Verfalle. Hauptſächlich geſchah dieſes

ſes in den abendländiſchen Provinzen des römiſchen Reiches, Italien nicht ausgeſchloſſen. Denn in den morgenländiſchen blieben doch immer ein gewißer Grad der literariſchen Cultur, und mannichfaltige Hülfsmittel derſelben übrig; daher auch in der Folge von dort aus das Studium der Wiſſenſchaften im Occidente wieder hergeſtellt werden konte. Daß Kunſt, Literatur, und philoſophiſche Aufklärung nach und nach aus dem Occidente verſchwanden, dazu wirkten im Allgemeinen mehrere Urſachen. Eine der vornehmſten und entſcheidendſten war die ſogenannte Völkerwanderung. Ein Strom barbariſcher Nationen ergoß ſich nach dem andern aus dem nordöſtlichen Europa über die Provinzen des abendländiſchen Reichs. In den erſten Jahrhunderten nach C. G. behauptete ſich daſſelbe theils durch Widerſtand, für welchen es oft zahlreiche Schaaren aus jenen Völkern ſelbſt beſoldete, theils durch erkaufte Friedensverträge, theils dadurch, daß es die gedrängten und andringenden Horden in ſein Gebiet aufnahm, und ihnen einen Wohnplaz nachgiebig überließ, den es ihnen durch Gewalt der Waffen nicht verweigern oder entreißen konte. Aber die militäriſch deſpotiſche Verfaſſung, die das römiſche Reich bekommen hatte, wurde in ihrem Innern immer precärer und zerrütteter; eben jene Schaaren roher Söldlinge, deren man zur Vertheidigung des Reichs

be-

bedurfte, wurden die Gebieter über den Thron, und beſetzten oder erledigten denſelben, wie es ihnen ihre Laune und Habſucht eingaben. Verwüſtende Kriege der Heerführer im Innern des Reichs, die ſich den Thron, den ihre Heere ihnen zueigneten, ſtreitig machten, waren davon die unvermeidlichen Folgen, und dieſe hatten wieder die Zerſtörung der Künſte des Friedens im Geleite. Bald zerfiel der römiſche Koloß von dieſer Seite ganz in ſich ſelbſt. Die rohen Völker des Nordens wurden ſeine Ueberwinder; ſie nahmen Gallien, Iberien und Italien ein, ſetzten ſich dort feſt, und gründeten mit ihrer Herrſchaft auch ihre Unwiſſenheit. Bey Siegern einer cultivirten Nation, die ſelbſt von dem Werthe der Künſte und Wiſſenſchaften keine Begriffe haben, verlieren dieſe bald auch in dem Urtheile der Ueberwundenen ihren Werth, und werden größtentheils mit der lebenden Nation zu Grabe getragen. Eine zweyte Haupturſache, die den Verfall der Künſte und Literatur im Occidente beförderte, ſelbſt dadurch, daß ſie den Barbaren die Unterjochung deſſelben erleichterte, war Conſtantin's Verlegung der Reſidenz der Kayſer von Rom nach Byzanz. Die Vertheidigung des Occidents wurde durch dieſe Entfernung der Regenten ſehr erſchwert und oft unmöglich gemacht. Auch war die Entfernung nicht ſelten ſchuld, daß man nicht einmal recht ernſtlich darauf bedacht war,

beſonders wenn auch das morgenländiſche Kayſerthum von äuſſern Feinden angegriffen und bedroht, oder auch die innere Verfaſſung des Reichs überhaupt zerrüttet war. Für die Künſte und Wiſſenſchaften im Occidente aber, namentlich in Italien, war jenes Ereigniß höchſt verderblich. Eine Menge von Kunſtwerken und literariſchen Schätzen wurde bey der Veranlaſſung aus Italien nach der neuen Reſidenz und den umliegenden Gegenden fortgebracht. Dem Hofe folgten die vornehmſten und reichſten Geſchlechter, die bisher zu Rom und in Italien überhaupt ihre Wohnſitze hatten, und mit ihnen Künſtler und Gelehrte, die durch ſie begünſtigt und unterſtützt wurden. Eine dritte Haupturſache der einreißenden Barbarey im Occidente war die Verbreitung und Herſchaft der chriſtlichen Religion nach ihrem damaligen Charakter, der ſich durch Aberglauben, Fanatismus und Intoleranz auszeichnete. Nach einem langwierigen Kampfe mit der heydniſchen Philoſophie war dieſe endlich faſt ganz unterdrückt worden. Die Geiſtlichen bemächtigten ſich der Gemüther des Volks und der Regenten. Alles Wiſſenswürdige wurde von ihnen auf ihren Religionsdogmatismus eingeſchränkt, und elende Zänkereyen dieſen betreffend, die ſich unter ihnen ſelbſt erhoben, wurden als wichtige Angelegenheiten des Staats behandelt, um deren willen man oft die drin-

gend-

gendſten öffentlichen Bedürfniße vernachläſſigte. Sobald aber der chriſtliche Fanatismus die Herſchaft gewonnen hatte, erfoderte es ſein Intereſſe, die freye Vernunftcultur bis auf ihre Wurzel auszurotten, ſelbſt ihren noch übrigen Samen zu erſticken. Es wurden daher von den Geiſtlichen viele Kunſtwerke zerſtört, viele Denkmäler des literariſchen Alterthums vernichtet, und damit der künftigen Generation die Hülfsmittel entzogen, jene freyere Ausbildung des Geiſtes wieder zu gewinnen, die ihre Vorfahren ſich hatten entreißen laſſen. Was etwa von Werken des philoſophiſchen Geiſtes übrig blieb, nahmen die Geiſtlichen ſelbſt in ihren Beſitz, und es ſtand dadurch ganz in ihrer Willkühr, das Maaß der öffentlichen Aufklärung zu beſtimmen, wie es ihre hierarchiſchen Zwecke mit ſich brachten. Endlich trug denn auch zum Verfalle der Philoſophie ihr eigener Character bey. Sie war eines theils zu transſcendent geworden, um in das Leben eingeführt werden zu können, und für das größere Publicum Intereſſe zu haben; anderntheils war ſie ſo mit myſtiſchen Aberglauben durchwebt, daß ſie ſelbſt dem chriſtlichen Fanatismus den Weg bahnte, um immer mehr Proſelyten zu gewinnen.

§. 609.

§. 609.

Je mehr die erwähnten Umſtände die Ausbildung des Geiſtes hinderten und erſchwerten, deſto ſeltener, aber auch deſto rühmlicher und verdienſtlicher ward ſie. Sie zeigte ſich noch mit hohem Glanze in einem Philoſophen Italiens, der dadurch ſowohl für ſein Zeitalter, als für die nächſte Nachwelt ſehr wohlthätig geweſen iſt. Dieſer Philoſoph war **Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius.** Er wurde zu Rom gebohren um die Mitte des fünften Jahrhunderts, und empfieng ſeine wiſſenſchaftliche Bildung in Athen, wo er ein Schüler des **Proklus** war. Auſſer der Alexandriniſchen Philoſophie widmete er auch ſeine Studien vorzüglich dem Ariſtoteliſchen Syſteme, namentlich der Ariſtoteliſchen Dialektik, die er auch in der Folge in ſeinen Schriften bearbeitete, und in eine leichtere Ueberſicht und Form zu bringen ſuchte. Da er nach Rom zurückgekehrt war, erwarben ihm ſeine Kenntniße zuerſt die Würde eines Senators, und hernach auch das Conſulat, bey deſſen Führung er ſich durch ſeine Beredſamkeit hervorthat. **Theodorich**, König der Gothen, nachdem er Rom erobert hatte, lernte ihn ſchätzen, nahm ihn unter ſeine Räthe auf, und gab ihm eine der anſehnlichſten Bedienungen an ſeinem Hofe. Er benutzte dieſes Verhältniß zum Beſten ſeiner über-

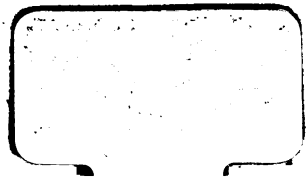
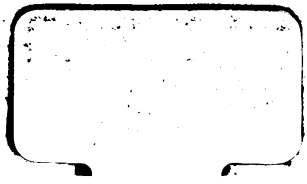
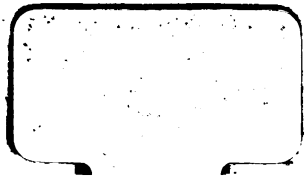
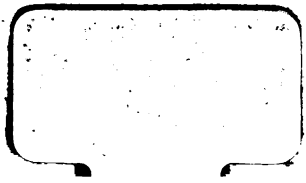
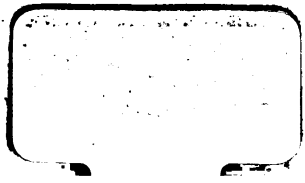
rung ihrer Einwirkung bewußt wird, hat ſie ein Gefühl des Schmerzes, das aber kein wirkliches Leiden der Seele, ſondern nur die Wahrnehmung ihrer erſchwerten oder gehemmten Thätigkeit iſt. Wenn hingegen der Körper ſich dem Willen der Seele bequemt, und auch die äußern Eindrücke von der Seele ohne Mühe mit der Thätigkeit des Ganzen in Harmonie gebracht werden können; ſo entſteht ein angenehmes Gefühl. Die Seele wirkt in allen Gliedern des Körpers, ſofern ihre Wirkſamkeit nicht erhöht iſt, und kein Hinderniß obwaltet, ohne Bewußtſeyn; ſobald aber äußere Reize ihre Wirkſamkeit ſpannen, oder Hinderniße ihr entgegenſtreben, wird ſie ſich der Veränderungen bewußt, und daraus entſpringen die mancherley Arten der Gefühle. — c) Die Thätigkeit der Seele iſt auch darin von der Thätigkeit des Körpers verſchieden, daß jene keine örtliche Bewegung iſt, ſo wie dieſe. Daß demungeachtet die Seele den Körper in allen ſeinen Theilen regieren könne, erläuterte Auguſtin durch das Beyſpiel einer Thürangel, die nach ſeiner Meynung die Thür durch den Raum bewege, ohne ſelbſt bewegt zu werden. — f) Einen ſubtilen Seelenkörper, der der Seele zum nächſten Vehikel und Orgāne (ὀχημα) diene, wie ihn einige Alexandriniſche Philoſophen angenommen hatten, ſtatuirte Auguſtin nicht; weil er weder materiel noch intelligibel ſeyn ſollte, alſo kein

ren. Auch über die Vorſehung Gottes, über die Freyheit, und den Urſprung des Uebels hat Boethius viel philoſophirt. Sein Wunſch, beruhigende und Herz erhebende Troſtgründe zu gewinnen, machte ihm dieſe Speculation nothwendig. Sie lieferte gleichwohl nichts Originales und Unterſcheidendes, das nicht ſchon von den Vorgängern aufgeſtellt worden wäre. Neben dem Boethius verdienen wenigſtens genannt zu werden Caſſiodorus, Aeneas aus Gaza, und Dionys der Areopagit, wegen des Einflußes, den ihre an ſich unbedeutenden Schriften auf das folgende Zeitalter im Occidente hatten. Der erſtere iſt Verfaſſer des Werks de ſeptem disciplinis, das allgemeines Lehrbuch des Mittelalters wurde. Er wurde gebohren in Italien 470, und ſchwang ſich unter dem Könige Odoacer zu einer anſehnlichen Würde empor. In ſpätern Jahren zog er ſich in die Einſamkeit des Kloſters Vivareſe zurück, wo er für die Literatur lebte, und ſeine Muſſe mit der Ausarbeitung ſeiner Schriften zubrachte. Aeneas aus Gaza lebte ebenfalls gegen das Ende des fünften Jahrhunderts, und war ein Schüler des Alexandriniſchen Philoſophen Hierokles. Er gieng zum Chriſtenthume über, beſtrebte ſich die Philoſophie mit dieſem zu vereinigen, und ſolche Behauptungen zu widerlegen, die nicht mit ihm verträglich waren. Seine Speculation die

Theo-

Theodicäe betreffend, iſt am merkwürdigſten. Unter dem Namen des Dionys des Areopagiten iſt eine Zahl myſtiſcher Schriften vorhanden im Geiſte der Alexandriniſchen Philoſophie, deren Zeitalter zwar ungewiß iſt, aber wahrſcheinlich in das fünfte Jahrhundert gehört. Dieſe Schriften haben entſcheidenden Einfluß auf die Philoſophie des Mittelalters gehabt.

S. *Brucker.* hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 507. 524 ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Phil. B. III. S. 551. ff.

Ende

des vierten Theiles.